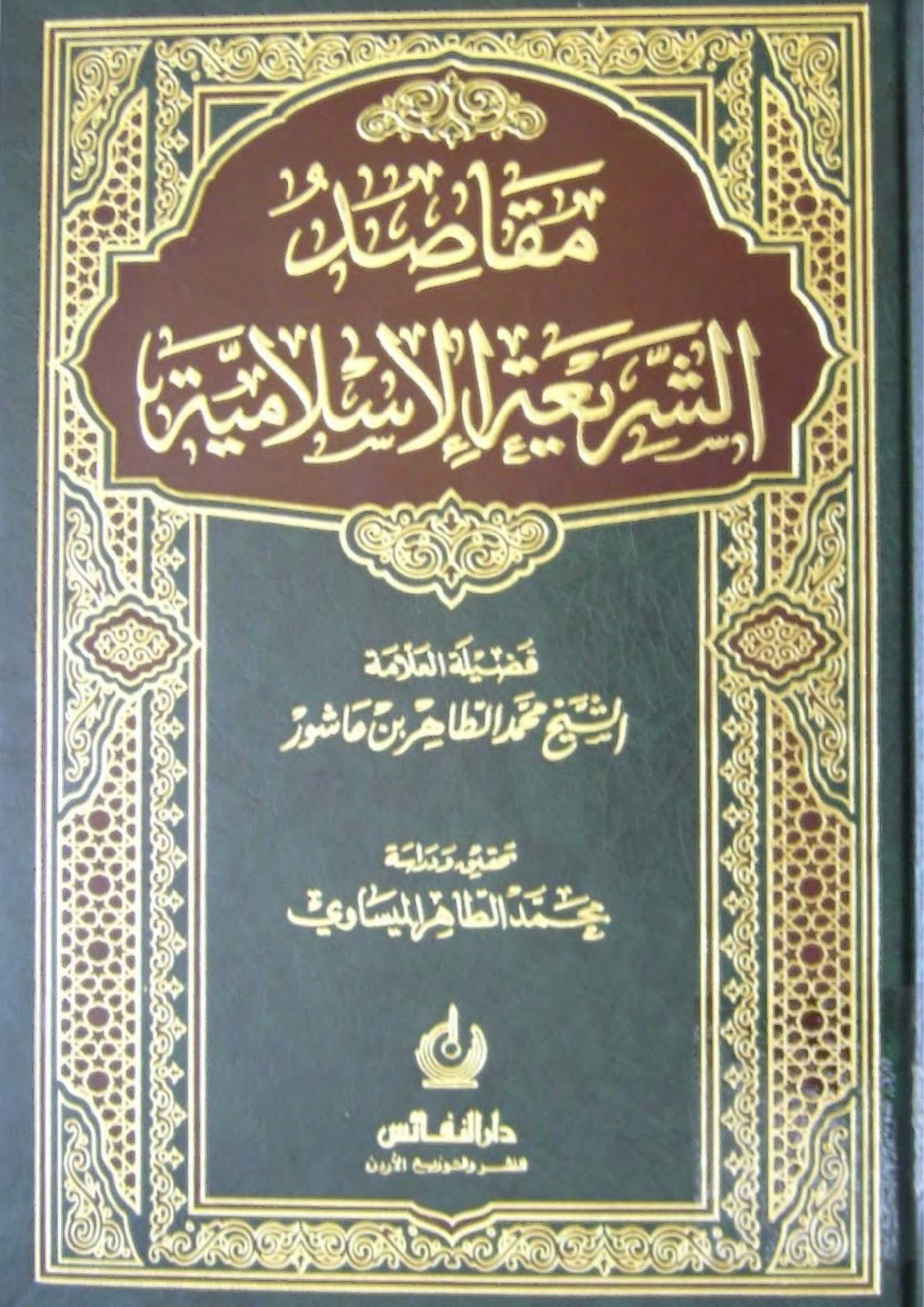
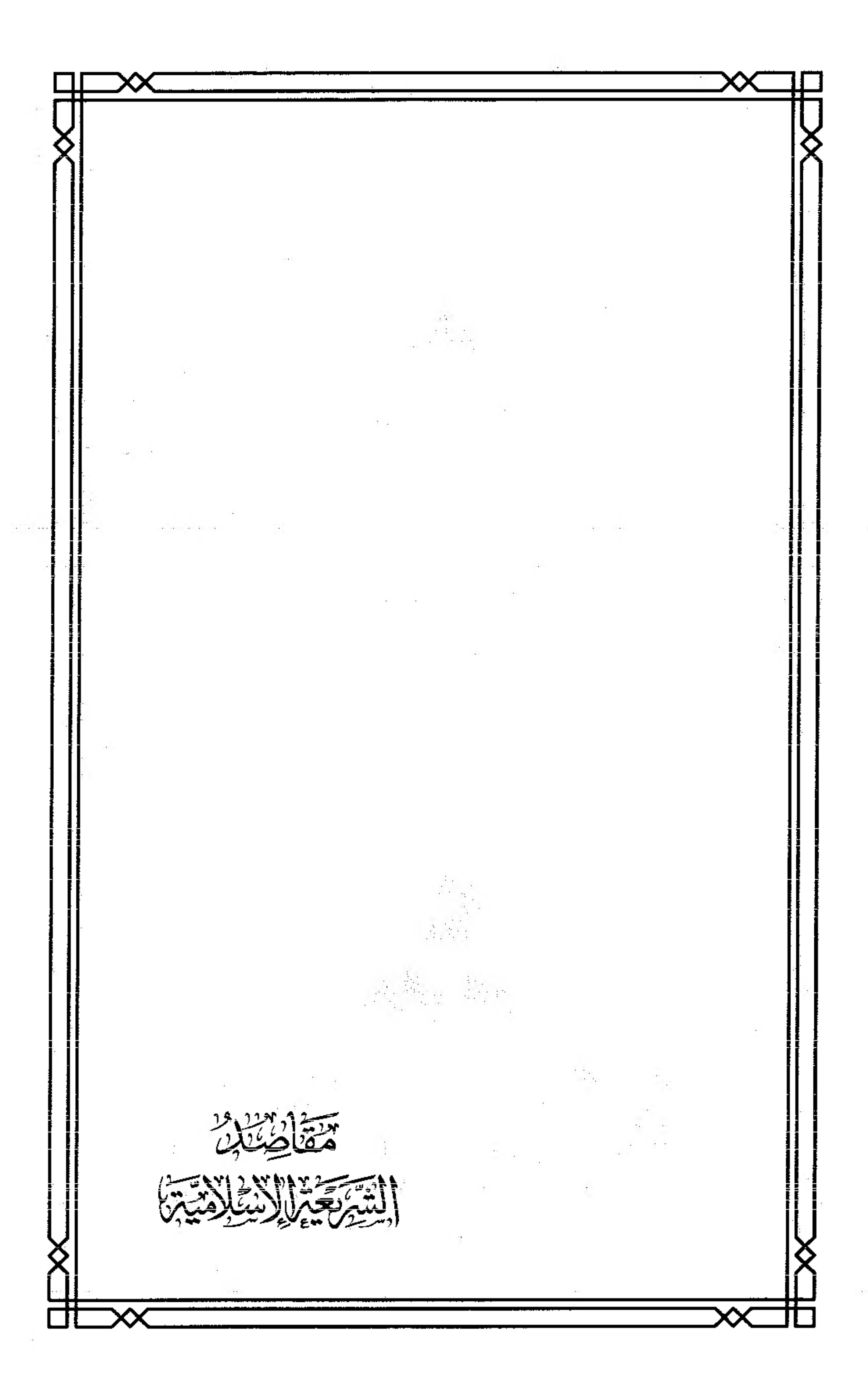

مقاصد الشريعة الإسلامية
فضيلة العلامة
الشيخ محمد الطاهر بن عاشور
تحقيق ودراسة
محمد الطاهر الميساوي
دار النفائس
للنشر والتوزيع الأردن


مقاصد
الشريعة الإسلامية

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

الطبعة الثانية



دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي - مقابل عمارة جوهرة القدس
ص.ب: ٩٢٧٥١١ عمّان ١١١٩٠ الأردن
هاتف: ٥٦٩٣٩٤٠ - فاكس: ٥٦٩٣٩٤١
بريد الكتروني: ALNAFAES@HOTMAIL.COM

مقاصد الشريعة الإسلامية

فضيلة العلامة

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

تحقيق ودراسة

محمد الطاهر الميساوي



دار النفائس

للنشر والتوزيع - الأردن

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

الطبعة الثانية

الحمد لله على جزيل فضله ونعمائه، والصلاة والسلام على محمد خاتم رسله وأنبيائه، وبعد

فهذه هي الطبعة الثانية لتحقيقنا كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة الإمام محمد الطاهر بن عاشور عليه رحمة الله تعالى ورضوانه. وتحتوي هذه الطبعة - مثل سابقتها - على النص العاشوري الذي استكملنا فيه تخريجَ بعض الأحاديث وتداركنا بعض الأخطاء الإملائية التي فاتنا أمرها في الطبعة الأولى.

أما الجزء الدراسي فقد توسعنا في بعض مباحثه توثيقاً وتحليلاً بما جلَّى عدداً من النقاط التي كان تناولنا لها سريعاً في تلك الطبعة. وقد كان من الممكن مضاعفة هذا الجزء بناءً على ما توافر لنا من مراجع لم تكن في متناولنا من قبل، ولكن رأينا أن ذلك سيكون عبئاً إضافيّاً على نص ابن عاشور فأمسكنا عنان القلم، عازمين - بإذن الله وتوفيقه - على تطوير محاولتنا هذه إلى دراسة أوسع أفقاً وأكثر استقصاءً نتناول فيها بالتحليل والمقارنة والتقويم شخصية ابن عاشور وأفكاره وأعماله، وعسى ذلك أن يكون قريبا.

والله تعالى الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه بكوالالمبور

محمد الطاهر الميساوي

في ١٧ محرم ١٤٢١هـ/ ٢١ مايو ٢٠٠٠.

مُقَدِّمَة

الطبعة الأولى

الحمد لله واهب كل نعمة، والموفق إلى كل خير، والملهم لكل صواب، والهادي إلى كل رشاد، وبعد

فهذا الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ الكريم محوره شيخُ الزيتونة الإمام محمد الطاهر بن عاشور. فالجزء الأول منه دراسة عن الشيخ حاولت فيها أن أبرز بعض الجوانب المهمة في فكره قلما اهتم بها الدارسون - على قلتهم - لتراثه الذي ظل مغفولاً عنه غفلةً آن الأوان لأن يوضع لها حد، وأن تعطى أعمال الرجل ما تستحق من الاهتمام تحقيقاً ودراسة. أما الجزء الثاني من الكتاب فيتمثل في النص المحقق والمضبوط لكتاب ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية الذي صدر أول مرة عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م بتونس عن مكتبة الاستقامة، وعمر الشيخ آنذاك حوالي سبع وستين سنة.

وعلى الرغم من أن الكتاب قد نُشر منذئذٍ ثلاث مرات على الأقل آخرتها نشرة الشركة التونسية للتوزيع الصادرة سنة ١٩٨٨م، إلاَّ أنه شابه الكثير من العيوب سواء من حيث ضبط نصه وتحريره من الأخطاء المطبعية، أو من حيث تخريج ما يتضمنه من آيات وأحاديث وتوثيق ما سيق فيه من شواهد، خاصة وأن المصنف يبدو أنه أملاه إملاءً كما يستشف ذلك من كلامه في المقدمة. وقد استمرت تلك العيوب والنواقص تتوارثها النشرات المتوالية للكتاب دون أن

ينهض من يتولى تحريره منها، سواء من الباحثين المحققين أو من الناشرين المشتغلين بصناعة الكتاب. بل إن كثيراً من التصويبات في جدول الخطأ والصواب الذي تضمنته طبعة الاستقامة لم يؤخذ بها في نشرة الشركة التونسية للتوزيع.

ونظراً للقيمة العلمية الكبيرة للكتاب بوصفه أهم نص في موضوع المقاصد أنتجه العقل الإسلامي في العصر الحديث، ونظراً كذلك للاهتمام المتزايد بدراسة المقاصد من قبل الباحثين والدارسين للفكر الإسلامي داخل المحافل الجامعية وخارجها، رأيت من اللازم خدمة هذا الكتاب بِما يستحق. ولذلك عملت أولاً على ضبط متنه، ثم قمت بتخريج آياته وأحاديثه وتوثيق شواهده من أقوال الأصوليين خاصة وغيرهم ممن استشهد بهم المؤلف.

وإذ كان مُعتَمَدُ ابن عاشور في إيراد الأحاديث على موطأ مالك وصحيحي البخاري ومسلم لا يتعداها إلى غيرها إلاَّ قليلا، فقد كان ذلك مِمَّا يسَّر عليَّ المهمة. أما توثيق الشواهد فقد أغفلت فيه الشواهد الشعرية، واقتصرت على توثيق ما استشهد به المصنف من أقوال المفسرين والأصوليين والفقهاء إلاَّ ما تعذَّر عليَّ الوصولُ إلى مظانه، كما هو الشأن مع بعض الأقوال المنسوبة للقاضي عبد الوهاب البغدادي والإمام المازري، كما أغفلت توثيق طائفة من الآراء الفقهية المذهبية التي ذكرها المصنف.

وفي حالة تكرر ورود الحديث في أكثر من موضع في الكتاب اكتفيت بتخريجه عند وروده أول مرة، وربما فاتني حديث أو أكثر لم أخرجه، فعسى عناية القراء أن تنبهني إلى ذلك لتداركه مستقبلا. وقد عرَّفتُ كذلك ببعض الأعلام من الفقهاء والأصوليين الذين ورد ذكرهم في الكتاب مِمَّن قد لا يكون القارئ غيرُ المتخصص على معرفة بهم. وتمييزاً للحواشي الأصلية في

الكتاب - التي هي من وضع المصنف - عن تلك التي أضفتها إليه تخريجاً للأحاديث وتوثيقاً للشواهد، أو شرحاً للفظ أو تعليقاً على مفهوم، أثبت بين قوسين لفظة "المؤلف" أمام الأولى.

هذا وقد اعتمدت في ضبط نص الكتاب على الطبعة الأولى التي صدرت عن مكتبة الاستقامة بتونس سنة ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م ونشرة الشركة التونسية للتوزيع المشار إليها سابقا. ومن خلال المقابلة والمقارنة بين النسختين استطعت أن أميز في الثانية ما رجحتُ أنه إضافات وتنقيحات من المؤلف، فحافظت عليها، كما استطعت أن أرجح أن بعض المقاطع أو الجمل والعبارات التي لم تتضمنها نشرة الشركة التونسية وتضمنتها طبعة الاستقامة هي من باب السواقط التي لا صلة لها بتنقيحات المؤلف، ولذلك أثبتها في متن الكتاب ووضعتها بين معقوفتين هكذا [ ]، ونبهت في الحاشية على مواضع ورودها في تلك الطبعة. وقد فعلت الأمر نفسه في بعض المواضع التي لاح لي فيها أن السياق يقتضي إضافة كلمة أو عبارة أو تعديل جملة أو كلمة بما يجعل الكلام أكثر وضوحاً ووفاءً بالمراد. كما استفدت من جدول الخطأ والصواب الذي تضمنته طبعة الاستقامة.

وقد حرصت في ذلك كله على أن لا أخل بأسلوب المصنف أو أعدو على نسق كلامه فضلاً عن نسق أفكاره، إذ حاولت أن أوفق بين نص الكتاب في النسختين المذكورتين. ولعل ذلك هو ما يجعلني أزعم أن ما قمت به في إخراج الكتاب إنما هو تحقيق له بالمعنى العلمي للكلمة. وبذلك فأنا مطمئن إلى أن هذه النشرة للكتاب تفي بالحد الأدنى على الأقل مما يتطلبه التحقيق العلمي.

وإنه يلزمني هنا أن أعرب عن خالص شكري للدكتور محمد وقيع الله أحمد الذي تفضل بأن صور لي نسخة من طبعة مكتبة الاستقامة وذلك من مكتبة جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية.

أما في تخريج الأحاديث والآثار فإني مدين بالكثير لاثنين من الأصدقاء هما: الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، والأخ حسن الهنداوي الطالب بالدراسات العليا بقسم أصول الفقه بالجامعة نفسها، فلهما خالص شكري وامتناني.

وقد تيسر عملي في إعداد هذا السفر بفضل الجهد الذي بذله إخوة كرماء في إدخال مادته الأساسية في الحاسوب، وهم محمد ناصر الفطاني وعمر عيساوي وخير الأنوار، كما أعانني الأخ نعمان جغيم - الطالب بمرحلة الدكتوراه في قسم الفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا - في تصميم الغلاف الذي صدرت به طبعة أولى للكتاب عن البصائر للإنتاج العلمي، فلهم جميعاً خالص شكري وامتناني، داعيّاً الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء.

ومهما يكن من أمر، فإن أي قصور أو نقص في هذا العمل لا يتحمل المسؤولية عنه أحد غيري. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد الطاهر الميساوي

بيتالنغ جايا (ماليزيا) في:

رمضان ١٤١٩هـ/ يناير ١٩٩٩

الجزء الأول:

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل ...

محمد الطاهر الميساوي



فلا بد للناظر في أمر التعليم العربي الإسلامي من صرف غاية حذقه ومواهبه إلى وضع برامج تحقق حياة هذا التعليم على حالة كاملة، وتحقق مقاصد طالبيه في معترك حياة عصرهم، وتحقق مقاصد الأمة من خريجي هذا التعليم.

(محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، ص ١١٥)

معالم سيرة

يجد المرء نفسه مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٣هـ/ ١٨٧٩-١٩٧٣م) أمام سيرة حافلة، تغذت ابتداءً في منبت علم توطَّد العلمُ في أكنافه كابراً عن كابر،[1] وانصقلت عبر السنين بجد لا يفتر،

(١) يقول الأستاذ المنصف الشنوفي في ترجمة الشيخ ابن عاشور: «وتمتد أعراق الفقيد من حيث النشأة الأولى في بيت سَرِيٍّ حضري له خبر طويل في تاريخ الوزير ابن السراج المعروف بالحلل السندسية في الأخبار التونسية [نشرته دار الكتب الشرقية بتونس سنة ١٩٧٣ بتحقيق الأستاذ محمد الحبيب الهيلة]، ذلك أن آل بيت الفقيد أصلهم من الأندلس، خرج منها جدهم فاراً بدينه إلى سلا من بلدان المغرب، ومنها انتقل إلى تونس وبها استقر.
وقد أنجبت هذه الأسرة مشايخ أعلاماً كالشيخ أحمد بن عاشور المتوَفّى سنة ١٨٣٩، والشيخ محمد بن عاشور المتوفى سنة ١٨٤٩، وجد الفقيد وسميه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة ١٨٦٨، وابن الفقيد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور المتوفى سنة ١٩٧٠».
المنصف الشنوفي: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ١٢٩٦-١٣٩٣هـ/ ١٨٧٩-١٩٧٣م"، حوليات الجامعة التونسية، ع١٠، ١٩٧٣، ص٦؛ وقارن بما أورده الشيخ محمد الصالح =

وعزيمة لا تنثني، وتصميم لا يتراجع. فكان تحصيله للعلم والمعرفة طابعه الشمول والاستيعاب، ونهجه التمحيص والتدقيق، وديدنه الاستقلال في الرأي والنظر. وسيرةُ ابن عاشور الممتدة من نهايات العقد الثامن من القرن التاسع عشر إلى بدايات العقد الثامن من القرن العشرين قد تقومت من قبل ذلك بمواهب واضحة: من جودة حفظ، ونفاذ ذهن، وصفاء بصيرة، وحدة ذكاء، ورباطة جأش، وطول صبر، وقدرة على الاحتمال. وقد زادها نضجاً وزكاة تجارب ثرة في العمل الاجتماعي العام، وخاصة في مجال التربية والتعليم: تدريساً وتخطيطاً، وإدارة وتسييرا.

ولقد قال فيه زميلُه في الدرس وصديقه الشيخ محمد الخضر حسين بمناسبة تعيينه أول مرة شيخاً لجامع الزيتونة: «شب الأستاذ [ابن عاشور] على ذكاء

المهيدي في العدد الممتاز من المجلة الزيتونية (عدد ممتاز خصص للاحتفال في اليوم الأول من فبراير ١٩٤٦ بعودة ابن عاشور شيخاً لجامع الزيتونة)، مج٦، ج٨، ص٥٣٤-٥٣٥.

هذا عن نسبه من ناحية أبيه. أما نسبه من ناحية أمه فيكفي أن نذكر بشأنه أن جده هو الشيخ محمد العزيز بوعتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ/ ١٨٢٥-١٩٠٧م) الذي يرجع نسبه إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ. تتلمذ على الكثيرين من بينهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور جد مترجمنا لأبيه، وكان له استقلال في النظر ونزوع إلى الحرية في البحث والتحقيق، ورغبة في الإصلاح، وهي خصال تجلت في حفيده بوضوح، بل إنها نمت في الحفيد بفعل توجيه الجد ورعايته. ولعل تلك الخصال هي التي جعلته - مع عدد قليل من علماء الزيتونة - يتحمس لبرنامج خير الدين الإصلاحي، إذ كان «عمدته في الأعمال الإدراية، والتحريرات الدولية، والمسائل الشرعية». وقد تقلد عدة وظائف سامية، منها وزارة القلم في حكومة خير الدين والوزارة الكبرى في بداية عهد الاستعمار الفرنسي التي أثبت فيها قدرة عالية في التعامل مع حالة التدافع بين قوًى متناقضة في ظل ظروف سياسية دقيقة وحرجة. راجع ترجمة الشيخ بوعتور بتفصيل في محمد بن الخوجة: صفحات من تاريخ تونس حققه وقدم له حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦، ص٤١٩-٤٥١، وانظر كذلك محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج٣، ص٣٥٥-٣٥٧.

فائق، وألمعية وقّادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم. ولما كان بيني وبينه من الصداقة النادرة المثال، كنا نحضر دروس بعض الأساتذة جنباً إلى جنب، مثل درس الأستاذ الشيخ سالم أبي حاجب لشرح القسطلاني على البخاري، ودرس الأستاذ الشيخ عمر بن الشيخ لتفسير البيضاوي، ودرس الأستاذ الشيخ محمد النجار لكتاب المواقف [للإيجي]، وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبحوثه... وللأستاذ فصاحة نطق، وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر صفاءَ الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة».[1] أما الشيخ محمد البشير الإبراهيمي فقد قال عنه: «الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور علَمٌ من الأعلام الذين يعدُّهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذَّرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أَقْرَأَ وأفاد، وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي، وتفرد بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتباراتُ التقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياةً وجدة، وأشاع فيها مائية ورونقا، حتى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار... هذه لمحات دالة - في الجملة - على منزلته العلمية، وخلاصتها أنه إمام في العلميات لا ينازع في إمامته أحد».[2]

---

(١) نقلاً عن: أبو القاسم محمد كرو: أعلامنا: محمد الخضر حسين، تونس: دار المغرب العربي، ١٩٧٣، ص٩٣-٩٤. وقد نشر الشيخ محمد الخضر حسين هذا الكلام في مجلة الهداية الإسلامية التي كان يصدرها بالقاهرة في شوال ١٣٥١هـ.

(٢) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتحقيق نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧، ج٣: عيون البصائر، ص٥٤٩.

ومن ثم فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفنان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضم في صعيد واحد: اللغوي والأديب، والمفسر والمحدث، والأصولي والفقيه، والمربي والمؤرخ، والفيلسوف والمنطقي، بل وحتى العالم بأمور الطب!

ويكفي لمعرفة مكانة ابن عاشور في التفسير الإحالة على موسوعته تفسير التحرير والتنوير. أما في الحديث فهو حافظ حجة له إسناد جامع لصحيحي البخاري ومسلم، وله كذلك إسناد عزيز روى به أحاديث البخاري يعرف بسند المحمّدين، وقد أجاز بذلك عدداً من العلماء من تونس والجزائر والمغرب. هذا إلى تحقيقاته وشروحه على مرويات الإمامين مالك بن أنس (كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ) وأبي عبد الله البخاري (النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح) التي استدرك فيها على الكثيرين من سابقيه.

أما رسوخ قدمه في الفقه وأصوله فيكفي شاهداً له كتاب المقاصد الذي بين أيدينا، وشرحه المسهب وتحقيقاته المتينة على كتاب تنقيح الفصول في الأصول للقرافي.[1] وابن عاشور إلى هذا وذاك لغوي محقّق بالمعنى الواسع لعلوم اللغة، سلمت له بالإمامة في ذلك المجامعُ العلمية كمجمعيْ دمشق والقاهرة اللَّذيْن اعتمداه عضواً مراسلاً بهما، وما تزال مداخلاته وأنظاره على صفحات مجلتيهما تنتظر الجمع والتحقيق والنشر. ذلك فضلاً عن العدد الكبير من كتب

(١) العنوان الكامل لهذا الكتاب المهم هو: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول، وقد نشرته في أربعة أجزاء مطبعة النهضة بتونس سنة ١٣٤١هـ. وسنقوم بإعداده للنشر في القريب العاجل بعون الله تعالى.

اللغة والأدب ودواوين الشعر التي حققها، فمنها ما نشر، ومنها ما لا يزال مخطوطا.

وللفلسفة والمنطق عند ابن عاشور مكانة وتقدير، فقد كان يدرس المنطق والحكمة، وكان كتاب النجاة للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامع الزيتونة، جنباً إلى جنب مع المقدمة لابن خلدون، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني والموافقات للشاطبي.. إلخ. وهو كثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة وينوه بآرائهم، ويوظف مناهجهم في استدلالاته وتحليلاته، ويدرأ ما حاق بأنظارهم من سوء فهم وسوء تأويل.

أمّا ما قد يثير الاستغراب حقّاً فهو صلته بالطب التي تحتاج إلى تحقيق، خاصة وأن له في هذا كتاباً مخطوطاً بعنوان تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للحكيم ابن زهر. أما التّاريخ فله فيه كذلك آثار ما تزال مخطوطة منها كتاب تاريخ العرب وكتابات في السير والتراجم.[1]

ولكن على الرغم من سمات الغزارة والتنوع والشمول والأصالة التي طبعت شخصيته فاصطبغت بها آثاره وأعماله، فإن ما صُرِف له من عناية الباحثين وجهود الدارسين لا يكاد يفي بمعشار ما يستحق. بل إن طوائف كبيرة من المهتمين بحركة الفكر الإسلامي ومصائره في العصر الحديث لا يكادون

---

(١) للاطلاع على قائمة وافية بمؤلفات مترجمنا، راجع محمد محفوظ: مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٧-٣٠٩؛ الصحبي عتيق: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ١٩٨٩، ص١٧-١٩؛ إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥، ص٩٠-٩٧؛ الدكتور بلقاسم الغالي: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٦٨- ٧١ وص٨٩-١١٠.

يعرفون عنه شيئاً ذا بال، ناهيك عن عامة المثقفين وسائر جمهور المسلمين. فمن العسير العثور على دراسة علمية ضافية تترجم لشخصيته ترجمة موثقة ووافية، وتعرف بتراثه العلمي تعريفاً دقيقاً، فضلاً عن أن تحيط بذلك التراث تحليلاً لمكوناته وأبعاده، واستجلاءً لمواطن الأصالة والابتكار فيه، وتقديراً وتقويماً لمكانته في سياق حركة الفكر والثقافة الإسلاميين في موطن نشأته - تونس - على وجه الخصوص وفي العالم الإسلامي بوجه عام.

بل إن آثاره العلمية لم يتح لها من الانتشار والتداول ما يجعلها في متناول الدارسين والباحثين، فضلاً عن سواهم من طلاب المعرفة والمثقفين. فكثيرٌ مِمَّا طُبِع منها قد تطاول عليه العهد ونفد من المكتبات، ولم يجد من أهل العزم من المحققين والناشرين من يتولَّى نفضَ الغبار عنه وإخراجه للناس إخراجاً جديداً. أما ما لَمْ يُطبع - وهو غزير - فلا يزال طيَّ النسيان، يقبع مخطوطاً على رفوف المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس، ويتراكم عليه غبارُ السنين وتتهدده آفاتُها بالإتلاف، وكأنما تواطأت صروفُ الزمان وإهمال الإنسان أو تدبيرُه على تغييب مَعْلَمٍ مهم من معالِم الحياة الفكرية والعلميّة للمسلمين في القرن العشرين! فالرجل «لم يلق حظه»، كما قال بحق المرحوم الشيخ محمد الغزالي.[1]

إن ابن عاشور ليس اسماً عاديّاً في محيط الثقافة الإسلامية، بل إن اسمه وجهاده قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً بواحدة من أهم مؤسسات هذه الثقافة وبرمز من أبرز رموزها في النصف الأول من القرن العشرين، ألا وهي جامعة الزيتونة. وهو بدون شك آخر العمالقة الذين عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة، قبل أن يتم الإجهازُ عليها وطمسُها في ظل عهود الاستقلال

(١) نقلاً عن الحسني: مرجع سابق، ص٩٧.

الموهوم والتحديث المزيف.

لقد عرفت الزيتونةُ محمداً الطاهر بن عاشور طالباً نابهاً متميزاً في تحصيله العلمي، وخبرتْهُ أروقتُها مدرِّساً متحمساً مقتدرا، وعهده طلابُها وأساتيذُها داعيةً لإصلاح التعليم الزيتوني، وحاملاً للوائه، وعاملاً في سبيله من مواقع مختلفة، كما عرفت تونس ابن عاشور شيخاً لجامعها الأعظم - الزيتونة - وخبرته قاضياً ومفتياً يتوخَّى تحقيقَ العدل والالتزام بالحق في أقضيته وفتاويه مهما كان في ذلك من معارضة لرغبات المتقاضين، أو مناقضة لأهواء المستفتين.[1]

ونود هنا أنْ نتوقف عند مسألة طالَما حُرِّفت عن خط استوائها واستخدمت ذريعة لتشويه سمعة ابن عاشور والحط من قيمته، تلكم هي مسألة التجنيس. ففي أكتوبر ١٩١٠م صدر قانون التجنس الذي يخول للمواطن التونسي الحصول على الجنسية الفرنسية، وذلك سعياً من السلطات الاستعمارية الفرنسية لتذويب أبناء البلاد المسلمين في ثقافتها، سيْراً في ذلك وفق السياسة ذاتها التي اتبعتها في الجزائر والتي نهجتْ مثلَها سلطاتُ الاستعمار الإيطالي في ليبيا. وفي ديسمبر ١٩٢٠م صدر قانون آخر معزِّزاً للأول ومقدِّماً إغراءاتٍ مادية لمن يطلبون الجنسية الفرنسية.

---

(١) تتوزع فتاوى ابن عاشور على عدة مجالات مِمَّا يخص شؤون الأفراد والجماعات، كما ينتمي مستفتوه إلى بقاع مختلفة من العالم الإسلامي. وقد نشرت أغلب فتاويه في مجلات علمية داخل تونس وخارجها منها: السعادة العظمى والمجلة الزيتونية والمنار والهداية الإسلامية. وقد أنجز الدكتور محمد السويسي الأستاذ بالكلية الزيتونية دراسة شاملة لهذا الجانب المهم من آثار ابن عاشور بعنوان محمد الطاهر بن عاشور: المفتي الأشهر، وهي لا تزال مخطوطة حسب ما أفاد به الدكتور بلقاسم الغالي.

بيد أن هذه السياسة التذويبية لم تكن لتمر دون مقاومة من أهل البلاد، فقد تصدت لها القوى الوطنية الحية وعبأت ضدها جماهير الشعب من منطلق أن المتجنس مفارق لجماعة المسلمين ومرتد عن الإسلام. وقد وقعت مصادمات ومواجهات، إذ اعترضت الجماهير المسلمة في العاصمة وفي غيرها من النواحي على دفن جثث بعض الأشخاص المتجنسين في مقابر المسلمين، فاستخدمت السلطات الاستعمارية القوة والعنف لدفن بعض تلك الجثث. وأمام تزايد حملات التعبئة والتصدي لهذه السياسة لجأ المقيم العام الفرنسي - وهو رأس السلطة الاستعمارية في البلاد - إلى الحيلة والمكر، وذلك بالسعي إلى استصدار فتوى من علماء الشرع - الموثوقين في نظر الجماهير المسلمة - تسوّغ مبدأ التجنس. وقد صيغت المسألة على نحو ييسر توريط المستفتَى إذا كان متساهلاً في الفتوى غيرَ مدقّقٍ فيما يعرض عليه من المسائل.

يقول السؤال: «إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدى القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام دينا: هل يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحق له بعد وفاته أن يُصلَّى عليه صلاةَ الجنازة وأن يدفن في مقبرة إسلامية؟ ».

تلك هي المسألة كما صاغها منصورون Manceron - المقيم العام الفرنسي بتونس - الذي كتب إلى وزير خارجية بلاده تقريراً وافياً (مؤرخاً في ٢٩ أبريل ١٩٣٣) يستعرض فيه تطور الأمر ويناقش الحلول الممكنة أمام تزايد المواجهة وتصاعد حدتها. وفي هذا يقول منصورون في تقريره: «ولم يغرب عن بالي خطورة هذه المسألة من وجهة النظر الفرنسية، فرأيت من اللازم البحث عن

حل عاجل. وقد بدا لي من المستحسن جداً الحصولُ على موافقة السلطات الأهلية المؤهلة أكثر لذلك، أعني الباي ووزيره الأكبر [= رئيس الوزراء] ورجال الشرع».

وتَمَّ ترتيبُ الأمر بينه وبين الباي ووزيره الأكبر بطلب فتوى من رجال المجلس الشرعي بتونس - المتكون من علماء مالكيين وأحناف - بناءً على الصيغة السابقة للمسألة. وكانت فتوى أعضاء المجلس الشرعي الأحناف على النحو الآتي: «إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثم حضر لدى القاضي الشرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام دينا، يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي يتمتع بها المسلمون، وبعد وفاته يحق له أن يُصلَّى عليه صلاة الجنازة وأن يدفن في مقبرة إسلامية»، فجاء جوابهم على «السؤال الموجه إليهم بدون زيادة ولا نقصان» حسب عبارة المقيم العام!

أما الأعضاء المالكيون فقد جاءت فتواهم مختلفة، إذ إنهم «أضافوا إلى الشهادتين شرطاً آخر، فأعلنوا أنه يتعين على المتجنس عند حضوره لدى القاضي لا فقط النطق بالشهادتين، بل أيضاً التصريح في نفس الوقت بأنه يتخلى عن الجنسية التي اعتنقها». وتضيف الفتوى المالكية - كما يروي منصورون - ما يلي: «ولا يهمُّ كثيراً بعد ذلك لو احتفظ بالجنسية التي اعتنقها وبقي خاضعاً لقوانينها، إذا ما تعذر عليه التخلص منها». بل إن أحد الأعضاء المالكيين للمجلس - ويحتمل أن يكون الشيخ محمد العزيز جعيط كما رجح ذلك الأستاذ حمادي الساحلي - قد أضاف شرطاً آخر بقوله: «وينبغي أن تتمثل توبة المتجنس في الإقلاع عن الامتيازات التي تحصل عليها بموجب

جنسيته الجديدة».

ويعلق المقيم العام الفرنسي على ذلك قائلاً: «فحسب هذه الفتوى الشرعية يتعين على المتجنس حينئذ أن «يقر بالذنب» الذي اقترفه عندما تجنس، ولكن سيؤخذ بعين الاعتبار في الواقع كونه لا يستطيع التخلي عن الجنسية التي اعتنقها».

والمهم في هذا كله - كما اعترف منصورون نفسه لوزير خارجية بلاده - أنه يتعذر «قطعاً استغلالُ الجوابين اللذين هما الآن بين أيدينا. فلو كانا مماثلين للفتوى الحنفية لكنتُ توليت نشرَهما، ولكن نصَّ الفتوى المالكية يجعل من المستحيل الإقدامَ على نشرهما. أضف إلى ذلك أن الفتوى الحنفية ليست ذات قيمة في حد ذاتها، لأن الأغلبية الساحقة من الشعب التونسي تنتمي إلى المذهب المالكي».[1]

تلك هي إذًا حقيقة المسألة وتداعياتها، وذلك هو موقف العلماء منها. ولكن بعض الأطراف السياسية كانت قد أشاعت بوجه خاص وربما بإيعاز من السلطات الاستعمارية نفسها، أن شيخ الإسلام المالكي حينذاك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان سيصدر "فتوى موالية للمتجنسين" استجابةً لضغط الحكومة على المجلس الشرعي. ولكن تصدي القوى الوطنية وتعبئتها للرأي العام ضد قانون التجنس قد أفسد عليه أمره، كما تضيف تلك الأطراف بما في

---

(١) انظر نص تقرير المقيم العام الفرنسي وقد ترجمه عن الفرنسية مشكوراً الأستاذ حمادي الساحلي وألحقه بكتاب المختار العياشي: البيئة الزيتونية، ترجمة حمادي الساحلي، تونس: دار التركي للنشر، ١٩٩٠، ص٢٦٩-٢٧٨؛ وانظر كذلك حمادي الساحلي: فصول في التاريخ والحضارة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢)، ص٢٢١ ٢٢٣.

ذلك المقيم العام الفرنسي نفسه! وقد استمرت تلك الأطراف وامتداداتها في العصر الحاضر تلوك الحكاية ذاتها حتى بعد أن ظهر ما كان مخفيّاً وبانت الحقيقة واضحة جلية، واصمةً ابْنَ عاشور باللاوطنية ومُمالأة المستعمرين. بل هناك من يتعمد التعتيم على الحقيقة والسعي عن قصد لتشويه سمعته والحط من مكانته. ولعل تلك المحنة التي تعرض لها الرجل بسبب قضية التجنيس هي ما قصده الشيخ محمد المختار بن محمود رئيس تحرير المجلة الزيتونية في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة الاحتفال بالذكرى الأولى لعودة ابن عاشور شيخاً للجامعة الزيتونية وفروعها حيث قال: «وهنا أطوي بسرعة صفحات طويلة من تاريخ سيدي الأستاذ الأكبر، وهي صفحات تروع وتهول، وستنشر يوماً والحساب يطول».[1]

كلُّ ذلك ولا نجد للشيخ ردّاً على اتهامات المتهمين دفاعاً عن نفسه وتبرئة لساحته، وإنَّما مضى الرجلُ فيما نذر نفسه له من عمل إصلاحي إيجابي، تاركاً للتاريخ الحكمَ له أو عليه. وفي تفسير دواعي جو البلبلة والإشاعة الذي أحاط بفتوى التجنس وما نتج عنها من تشويه لعلماء الزيتونة عموماً وللشيخ ابن عاشور خصوصاً، يذهب الدكتور بلقاسم الغالي إلى أنه «ليس من الغرابة أن تصدر الشائعات لتعمل عملها وتثير البلبلة حول رجال العلم. وقد كان من أهداف الاستعمار الفرنسي جعل الهوة تتسع بين الأمة وساستها وعلمائها. هو في هذه القضية بالذات من الذين يجنون الثمرة لأن الإفتاء بالتجنس مطلب تطمح إليه القوى الاستعمارية كما تهدف إلى تعميق الهوة بين أفراد الأمة وبين

(١) المجلة الزيتونية، مج٦، ج٨، ص١٣(٤٩٩)؛ ولكن لا نعلم ما إذا كان الشيخ ابن محمود قد وفى بما وعد، أو أن غيره ممن عاشوا تلك المرحلة بأحداثها وتوتراتها قد نهض بفتح تلك الصفحات المطويات.

علمائها مصابيح الظلام، فلا بد من إطفاء إشعاعهم. ويأتي في مقدمة المستهدفين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي ذاع اسمه في أنحاء تونس بما بعثه من فروع جامع الزيتونة المعمور في الجهات المختلفة، وبما ذاع له من صيت علمي وإشعاع بلغ مداه المشرق والمغرب».[1]

وبناءً على ذلك لا غرابة أن تتعمد السلطاتُ الاستعمارية - ممثلة في المقيم العام الفرنسي - وبعضُ الأطراف المحلية المتواطئة معها حجبَ فتوى المجلس الشرعي المالكي الذي كان الشيخ ابن عاشور رئيسه كما كان في الوقت نفسه شيخ الإسلام المالكي. بل إن الأمر ينطوي على أكثر من ذلك ويتجاوز مسألة التجنس وتداعياتها السياسية. ذلك أن السلطات الاستعمارية لم تكن قط مرتاحة للجهود الإصلاحية التي كان ابن عاشور وغيره من العلماء والمصلحين يبذلونها في إطار التعليم الزيتوني. وفي هذا الصدد يعلق الأستاذ حمادي الساحلي بأن المقيم العام الفرنسي عدل «عما كان يعتزم القيام به من نشر فتوى المجلس الشرعي بين الناس حتى لا تكون حجة عليه، وبذلك فقد فسح المجال للإشاعات والاتهامات والأخذ والرد، إلى أن بانت الحقيقة ولو بعد نصف قرن!».[2] ولكننا نعقب على تعليقه هذا بالسؤال الآتي فنقول:

لماذا لاذ رجال المجلس الشرعي - وخاصة المالكيون منهم - بالصمت ولم يقوموا هم بنشر نص الفتوى الذي أجابوا به بحيث يضعون حداً لتلك الحالة من اللغط والإشاعة التي استهدفت تشويه سمعتهم شخصياً فيريحوا

---

(١) الغالي: مرجع سابق، ص١٤١-١٤٢.

(٢) الساحلي: مرجع سابق، ص٢٢٣؛ وقد نشر الكاتب هذا الكلام في مايو ١٩٨٥ وذلك بمناسبة مرور أكثر من خمسين سنة «على تاريخ الفتوى التي قيل إن المجلس الشرعي بتونس قد أصدرها حول قضية التجنيس» (المرجع نفسه، ص٢٢١).

ويستريحوا؟ لا نحسب الجواب عن هذا التساؤل عسيراً إذا أخذنا بالحسبان ما كان يمكن أن يحدث إزاء تصرف كهذا من رد فعلٍ من قبل السلطات الاستعمارية بصورة خاصة التي يبدو أنه كان هناك تفاهم بينها وبين بعض الأطراف المحلية على تمرير مسألة التجنيس. وليس بعيداً أن نشر الفتوى وإشاعتها بين الناس كان سيزيد من غضب الجماهير وثورتها، الأمر الذي لا شك أن السلطات الاستعمارية كانت على استعداد وتصميم كاملين لمواجهته بالمزيد من البطش والفتك بالمواطنين. ويبدو أن العلماء عموماً وأعضاء المجلس الشرعي خصوصاً ما كان لديهم الاستعداد النفسي ولا السياسي لخوض غماره والمخاطرة فيه، خاصة وأن الأحداث التي وقعت تصديّاً لعملية التجنيس قد لاحت بعض نتائجها. ولذلك اختاروا تحملَ أهون الشرين وأخف الضررين بأن يحنوا ظهورهم للعاصفة ويصبروا على حملة الإثارة والتشويه التي استهدفتهم بل استهدفت من ورائهم وبالدرجة الأولى الجامعة الزيتونية نفسها!

وفضلاً عن انزعاج تلك السلطات مِمَّا قام به الشيخ ابن عاشور من تنظيم للتعليم الزيتوني «بتوحيد برامج الفروع وتنظيم شهادة الأهلية على عين المكان بعدما كان [ذلك] حكراً على الجامع الأعظم بالعاصمة»، بما أحدثه «من فروع زيتونية أخرى في مختلف أنحاء البلاد التونسية، بل حتى في الجزائر»، وما أنجزه من دمج «للعلوم الصحيحة في البرامج الزيتونية»،[1] فإن موقفها الحقيقي - كما أفصح عنه المقيم العام الفرنسي في تونس شارل سوماني Saumagne في رسالة وجهها في شهر سبتمبر ١٩٣١ إلى مدير الداخلية الفرنسية - هو أنه «رغم منح بعض الترضيات للرأي العام الإسلامي» فإنه لا يمكن السماح

---

(١) العياشي: مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

«طبعاً بتحقيق إصلاح يمكن أن يشكل خطراً بالنسبة إلى السياسة التي تنتهجها فرنسا بتونس. ذلك أن إجراء أي إصلاح - كما تطالب بذلك العناصر الوطنية - يعني التقويض وخلق الفوضى... **فلا يقتضي الأمر أبداً أن نجعل من جامع الزيتونة معهداً تعليمياً مجهزاً ومنظَّماً حسب الطرق الحديثة**»[1] (التسويد من عندنا). وهكذا تحالفت السياسة الاستعمارية مع جمود العلماء المناوئين للإصلاح على «إحباط مشروع يرمي إلى تطوير الجامعة الزيتونية»[2] بما يجعلها متكاملة في منهجها ومعارفها ومجاوبة لما هو حاصل من تطورات ومشكلات.

أفلا يمكن في ضوء ذلك كله القول بأن السلطات الاستعمارية الفرنسية بإعاقتها جهود الإصلاح والسعي في تشويه القائمين عليه من العلماء قد مهدت الطريق وهيأت الذرائع لخلفائها في عهود الاستقلال لتقويض التعليم الزيتوني؟ فحجتهم في ذلك واضحة بينة: إنه تعليم غير مواكب لظروف العصر، عاجز عن الوفاء بحاجاته، وبالتالي لا ضرورة أو داعيَ للمحافظة عليه، بل لا حرج ولا غضاضة في تصفيته والإجهاز عليه!

وليس أمراً كبيراً أن يمتحن في سبيل تلك الغاية الشيخ ابن عاشور أو غيره حيّاً وميِّتا!

وإذْ ليس هدفنا في هذا المقام - ولا هو بإمكاننا - الترجمة للشيخ ابن عاشور وكتابة سيرته بصورة مفصلة ولا حتى التعريف بآثاره العلمية الغزيرة تعريفاً علميّاً نقديّاً يوفيها حقها، إذ لا تتوافر لنا أسبابُ مثل هذه المهمة ولوازمُها من مصادر ووثائق، فإنه لا يفوتنا - بل إنه يلزمنا - أن نؤكد أن

---

(١) العياشي: مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.
(٢) الساحلي: مرجع سابق، ص١٤٦.

الحاجة ماسّةٌ إلى كتابة دراسة شاملة وضافية عنه تبرز السمات المميزة لشخصيته، وتسلط الأضواء على معالم سيرته، وتتبين اتجاهات تفاعله مع أحداث عصره ومجرياته، وترصد علاقاته بمعاصريه سواء في إطار البيئة الزيتونية أو خارجها في تونس وفي عالم العروبة والإسلام. أما الحاجة إلى دراسة مؤلفاته وتقويم إسهاماته وتقدير مكانتها في سياق حركة الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) فهي أوضح من أن تحتاج إلى تأكيد.

ابن عاشور وهموم الإصلاح

لم تكن همة ابن عاشور وتطلعاته الإصلاحية - وخاصة في المجال الفكري والعلمي - قاصرةً على فرعٍ دون آخر من فروع المعرفة الإسلامية، وإنما كانت رؤيته الإصلاحية - كما سنرى لاحقاً - شاملةً لكل العلوم التي كانت تدرس في جامعة الزيتونة وفي نظائرها من مؤسسات التعليم الإسلامي كالقرويين والأزهر، مع إدراكٍ واضح لما يستدعيه ذلك من ضرورة إحداث تغييرٍ عميقٍ في أطر التعليم ومضامينه ومناهجه. ومن ثم كان الجهد الإصلاحي الذي بذله من خلال المواقع المختلفة التي شغلها والوظائف العديدة التي تقلدها يهدف إلى إيجاد المسالك المناسبة والمداخل الناجعة «لتيسير الحوار بين الإسلام والعالم المعاصر، فأسهم متفانيّاً مدة نصف قرن بنشاط خصب في جميع المبادرات الرامية إلى تنظيم هياكل التعليم الزيتوني وتدبير برامجه قصد النهوض به وتطويره».[1] ولقد كان قيامُه المبكر بالتدريس بالمدرسة الصادقية - التي كانت تسير على غير منهج التعليم الزيتوني - مناسبةً للاتصال بصنف من التلاميذ «من غير صنف

---

(١) الشنوفي: مرجع سابق، ص٦-٧.

تلامذة جامع الزيتونة»،[1] صنف كانت صلتهم باللغة الفرنسية والثقافة الأوروبية أوثقَ وأعمقَ من صلتهم باللغة العربية والثقافة الإسلامية.

ولا شك أن هذه التجربة المبكرة في حياته قد فتحت وعيه على ضرورة ردمِ هوةٍ وتجاوزِ فصامٍ - كانا ما يزالان في بدايتهما، لكنهما قابلين للتوسع - بين تيارين رئيسين: تيار "الأصالة" مُمثَّلاً في التعليم الإسلامي الذي كان جامعُ الزيتونة رمزَه الأكبر وقناته الأساسية، وتيار "المعاصرة" الذي كانت المدرسة الصادقية[2] حينها رمزَه وإطاره بوصفها المؤسسة التي أنشئت أساساً لتدريس

(١) المرجع نفسه، ص٧. وفي هذا الصدد يؤكد الأستاذ الشنوفي أن الشيخ ابن عاشور كان له في الطلبة الذين درسهم بالمدرسة الصادقية «تأثيرٌ تمثل في الذب عن الدين والحفاظ على اللغة القومية [العربية]، والإبقاء للصلة متينة بالتراث الإسلامي»، المرجع نفسه.

(٢) هذا الحكم على المدرسة الصادقية إنما هو بحسب ما آل إليه أمرها في ظل الهيمنة الاستعمارية لا بحسب دواعي إنشائها والفلسفة التي قامت عليها ابتداء. فعندما أنشئت الصادقية عام ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م إبان تولّي خير الدين الوزارة الكبرى كانت اللجنة المكلفة بوضع نظامها وترتيب برامجها مكونة من عدد من علماء الزيتونة برئاسة خير الدين نفسه، وقد أقيمت لتكون امتداداً وتعضيداً لجامع الزيتونة «تعليمها عربي ديني [إسلامي]، وتربيتها دينية، متينة صارمة، وعلى توسيع دائرة التعليم العربي الديني بتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية... وتعليم الرياضيات والطبيعيات والاجتماعيات... » محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣ (ط٣)، ص٤٠.
أمّا ما آل إليه حالها فهو أنه قد تم إجهاض رسالتها ومقاصدها والانحراف بها عن فلسفتها على يد السلطات الاستعمارية الفرنسية التي أسست ما سُمِّيَ بـ"إدارة العلوم والمعارف" التي وضع على رأسها فرنسي مستعرب وأحد خبراء الإدارة الاستعمارية في الجزائر، ألا وهو لويس ماشويل Louis Machuel. وقد استولى ماشويل هذا على «جميع الأجهزة الثقافية والتعليمية، حتى جامع الزيتونة»، واتبع سياسة تقويض لوظيفة المدرسة الصادقية ورسالتها إذ أبقى لها مادة تعليم عربي ضئيل وقطع مادة الثقافة العربية الإسلامية بجعل «اللغة الفرنسية أداة المعرفة العامة»، وإبقاء «اللغة العربية مادة تعليم لا تقصد إلاَّ لذاتها على خلل فادح في طرائق تعليمها...»، ثم قصد ماشويل بعد ذلك «التعليم الزيتوني فقطع ما كان بينه وبين التعليم الصادقي من صلة، وأخلاه من مادة العلوم الكونية». وبذلك تحولت الصادقية إلى
=

العلوم والمعارف الجديدة مزاوجةً مع العلوم الإسلامية، لتكون بذلك امتداداً وتعضيداً للتعليم الزيتوني.

وإذا كان ما قام به الشيخ ابن عاشور من أعمال وما نهض به من أعباء ووظائف في سبيل المسعى الإصلاحي للتعليم الزيتوني ما يزال في حاجة إلى التوثيق والدراسة والتقويم العلمي النزيه لتحريره من سطوة المحاولات المغرضة التي سعت لتشويهه، فإن رؤاه الإصلاحية بشأن ذلك التعليم في مناحيه المختلفة قد كفانا هونفسه مؤونة تدوينها في كتابه ذي العنوان الموحي: أليس الصبح بقريب؟ الذي بدأ تأليفه في صيف ١٩٠٢م .

أحرز ابن عاشور شهادة التطويع عام ١٣١٧هـ/ ١٨٩٦م، ثم انخرط في سلك التدريس بجامع الزيتونة - الذي تخرج فيه - متدرِّجاً في خططه من مدرس متطوع إلى مدرس من الطبقة الثانية (١٣٢٠هـ/ ١٨٩٩م). وما لبث غير زمن يسير (أربع سنوات) حتى عين مدرساً من الطبقة الأولى بعد نجاحه في المناظرة المخصصة لذلك عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٣م. وكان قد عُيِّن سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٠م مدرساً بالمدرسة الصادقية وعضواً باللجنة المكلفة بفهرسة

= مجرد معهد لتعليم "العلوم الحديثة" منقطع الصلة بالأصول الثقافية الإسلامية للبلاد، كما عزل جامع الزيتونة عن تلك العلوم ليبقى معهداً تقليديّاً مغترباً عن العصر. (راجع محمد الفاضل ابن عاشور: مرجع سابق، ص٤٦؛ وقارن بما جاء في: حمادي الساحلي: فصول في التاريخ والحضارة، مرجع سابق، ص٨٢، و١٣٨).
وبذلك يصدق ما لاحظناه بشأن جذور التيارين اللذين أدرك ابن عاشور إرهاصات المخاطر التي ستتولد عن استفحال الشقة بينهما، كما يصدق ما قررناه من أن السلطات الاستعمارية كانت بالمرصاد لإجهاض أية محاولة لإصلاح التعليم الزيتوني تكون نابعة من الذات، وهو ما أفصح عنه بوضوح وجلاء المقيم العام الفرنسي سوماني المذكور سابقا.

الكتب الموقوفة على مكتبتها.[1]

ومهما بدت المدة التي مضت على ابن عاشور من تخرجه حتى تاريخ بدئه في تأليف الكتاب المذكور غيرَ كافيةٍ لإدراك أنماط القصور والمشكلات التي كان التعليم الزيتوني يعاني وطأتها، فضلاً عن تكوين فكرة واضحة وشاملة عن ماهية الإصلاح المطلوب وعن الخطوات اللازمة لذلك، فإن مثل هذا الانطباع غير وارد هنا.

إن ممارسة ابن عاشور للتعليم الإسلامي مدرساً بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقيةلم تكن إلاَّ لتؤكد قناعته بضرورة الإصلاح وتصميمه على المضي فيه، فقد بدأ تدوين آرائه الإصلاحية - كما ذكرنا قبل قليل - في صيف عام ١٣٢١هـ/ ١٩٠٢م، وما فتئ يراجع ما كتبه في تلك الصائفة ويهذبه ويزيد فيه طوال الأصياف الثلاثة التالية حتى استوى كتاباً هو في الحقيقة أحد النصوص التاريخية المهمة في مسيرة الإصلاح الإسلامي ومعركته في العصر الحديث. بل إن قيمة الكتاب لا تقتصر في الواقع على الناحية التاريخية، إذ إن كثيراً من الأنظار والأفكار التي يحتوي عليها ما تزال ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى مشاغل الفكر الإسلامي وهو يستشرف القرن الواحد والعشرين حاملاً معه سؤال النهضة الكبير بإشكالياته وتحدياته ومطالبه. فمزاولته لذلك التعليم مُتعلّماً ومُعلّماً قد أشعرته - كما يقول - «بوافر حاجته إلى الإصلاح الواسع النطاق»،[2] على نحو يشمل جوانبه جميعاً: نظام التعليم، ودرجاته، ومواده،

---

(١) للمزيد من التفصيل عن تعليمه وشيوخه والوظائف التي تقلدها داخل جامع الزيتونة وخارجه انظر محمد محفوظ: مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٤-٣٠٦.

(٢) ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨، ص٥.

والكتب المعتمدة في التدريس، والمدرسين من حيث تـأهيلهم ومـدى مناسـبتهم لدرجات التعليم ومستويات الدارسين، وتدرج المعارف التي تُدرَّس وتراتبها.[1] وعلى هدًى من هذه الرؤية سار في جهوده الإصلاحية فاستتب له العملُ بكثير مِمَّا سعى إليه وبقي الكثيرُ مِمَّـا تدعـو الحاجـةُ إليـه «بحسـب مـا سمحـت بـه الظروف، وما تيسر من مقاومة صانع مُنْكَرٍ ومانع معروف».[2]

على أن جهود ابن عاشور لإصـلاح التعليـم الزيتونـي لم تكـن في الحقيقـة تجري في فراغ تاريخي وبانقطاعٍ عمَّا سبقها من محـاولات، ولا كـان أفـقُ وعيـه بأبعاد ذلك الإصلاح ومتطلباته محصوراً داخل حدود تونس وجـامع الزيتونـة، وإنما كان ذلك كله يندرج في سياق أوسـع، هـو سـياق حركـة الإصـلاح الـتي سرت في تونس وفي العالم الإسلامي عامـة منـذ منتصـف العقـد الخـامس مـن القرن التاسع عشر الميلادي في ظل إمارة المشير أحمد بـاي. أمـا تحديـدُه لوجـوه الإصلاح المطلوب وتقديره للعلل التي قعدت بالتعليم الإسلامي في تونـس وفي غيرها من بلاد الإسلام فيقومان على رؤية شاملة لأسباب تأخر ذلـك التعليـم يلخصها على النحو الآتي: «الأسباب العامة التي قضت بتأخر المسـلمين علـى اختلاف أقاليمهم وعوائدهـم ولغـاتهم»، والأسـباب الراجعـة إلى «تغـير نظـام الحياة في أنحاء العالم تغيراً استدعى تبدُّلَ الأفكار والأغـراض والقيـم العقليـة»، «مِمَّا استدعى تغير أساليب التعليـم، ومقـادير العلـوم المطلوبـة، وقيمـة كفـاءة المتعلمين لحاجات زمانهم».[3] فدعوته إلى الإصلاح وسعيه لإيقاعـه فعـلاً كانـا إذاً نابعين من رؤية تاريخية وحضارية شاملة أدرك بمقتضاها التحولات العميقـة

---

(١) راجع تفصيله القول في ذلك في أليس الصبح بقريب، ص١٥١-١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١١٤.

التي حصلت في صميم الاجتماع الإسلامي وفي غيره مِمَّا اتصل به وتفاعل معه بل وتأثر به، وخاصة الاجتماع الأوروبي. وهي تحولاتٌ اقتضت - كما أكَّد هو نفسه - تبدلاً في المفاهيم والذهنيات، وتطوراً في الحاجات، وتجدداً في الأساليب.

ولكي نضع رؤية ابن عاشور وتطلعاته الإصلاحية في سياقها التاريخي المناسب ربطاً لها بالسابق من محاولات الإصلاح ووصلاً لها بالواجب مِمَّا يتطلبه حال ذلك التعليم في عهده، فإننا لسنا في حاجة إلى التكهن والتخمين، كما أننا في مندوحة من أن نسلك مسالك الظن والتأويل. فهو يقدم في كتابه السالف الذكر عرضاً وافياً للأطوار التاريخية التي مرَّ بها التعليم الإسلامي ولمواطنه ومؤسساته ونظمه في مختلف ربوع دار الإسلام عبر القرون، ذاكراً العلومَ التي كانت تُدرَّس فيه، وراصداً الكتبَ المستخدمة في التدريس، ومتتبعاً في بعض الأحيان سِيَرَ العديد من رموزه وأساطينه من العلماء ومبرزاً ومقوماً لأعمالهم وآثارهم. ونحن واجدون في ثنايا ذلك العرض التاريخي «لمحات تدل الأريب، ولا يحار في توسعها الرأي المصيب»[1] عن الأوضاع الاجتماعية والأحوال السياسية التي اكتنفت ذلك التعليم أو رافقت مسيرته: مُيَسِّرة نموه واكتماله أو معطلة لهما ومعيقة. وهي لمحات تُفْصِح عن سعة اطلاعٍ على التاريخ الإسلامي ووقوف على مفاصله ومفارقه، كما تُنبئُ عن موقف نقديٍّ غير تسويغيٍّ لذلك التاريخ أشخاصاً وأحداثاً ووقائع. ولا غرو أن يحتل التاريخ مثل هذه المكانة في تنظير ابن عاشور لأحوال التعليم، فقد جعل عنواناً فرعيّاً لكتابه الآنف الذكر: "التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء

---

(١) اقتبسنا هذه العبارة من مقدمة ابن عاشور لكتابه: النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩، ص٥.

إصلاحية. ذلك أنه فضلاً عن أن «التاريخ فطري لأن حديث الناس بحوادثهم سنة آدمية»،[1] فإن الاهتمام به يزداد والحاجة إلى دراسته تشتد «عند ابتداء النهضة حين يشعر الناس بوجوب تأريخ حالهم لِوِزَانِ مستقبلهم بماضيهم».[2]

وهكذا فابن عاشور بمحاولته التأريخَ للتعليم الإسلامي[3] لا يهدف إلى عرض أطواره المختلفة عرضاً «قاصراً على سرد الوقائع، عريّاً عن النظر في الغاية المقصودة» وهي الاستعانة به على سياسة الأمور في الحاضر والمستقبل.[4] فأيةُ نهضةٍ لا بد لها إذاً من تبصُّرٍ بالتاريخ، ووعيٍ لسياقاته وسننه، على نحو يجنب أهلَها وحُداتَها «سوءَ المأخذ وفسادَ الاستنتاج».[5] ويحتل التعليم في مسالك النهضة وأسبابها بل في الاجتماع الإنساني عامة مكانةً كبرى؛ إذ إنه يفيد - في رأي ابن عاشور - «ترقيةَ المدارك البشرية وصقلَ الفِطَر الطيبة لإضاءة الإنسانية وإظهارها في أجمل مظاهرها، فيُخْرِج صاحبَها عن وصف الحيوانية البسيط - وهو الشعور بحاجة نفسه خاصة - إلى ما يفكر به في جلب مصلحته ومصلحة غيره بالتحرز عن الخلل والخطأ بقدر الطاقة وبحسب منتهى المدنية في وقته».[6] وهو يؤصل فكرةَ كون التعلم والتعليم فطرة إنسانية فيقول: «على أن الإنسان خُلق بطبعه مُعلِّماً، بمعنى أن في طبيعته حبَّ إيصال معلوماته

---

(١) أليس الصبح بقريب، ٢٢٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٧.
(٣) خصص ابن عاشور جزءاً مهمّاً من كتابه المذكور (١٧-٨٥) لعرض أطوار التعليم العربي الإسلامي، كما جعل مدخلاً لذلك العرض الكلامَ على التعليم وأطواره عند العرب قبل الإسلام وعند من عاصرهم من الأمم (ص١٢-١٦).
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٧.
(٥) المصدر نفسه، ص٢٢٧.
(٦) المصدر نفسه، ص١٢.

إلى غيره لِمَا فُطِر عليه من التأنس ومن الميل إلى التعبير عما يجده، وهو أصل فطرة النطق. ولهذا ترى من يحدثك عن شيء رآه واستحسنه يود أن يوصلك بكل تشخيص إلى مبلغه من إدراك ذلك المتحدَّث عنه، وهذا أيضاً مبدأ شعور التشخيص في البشر وهو أقدم طبعاً من النطق؛ إذ هو يظهر قبله في الطفل».[1]

ولَمَّا كانت العلوم في نشوئها ونموها وتكاملها مرتبطةً بـ «حاجة الحياة الاجتماعية» إذ «تختلف أعدادها باختلاف الحاجات الداعية»[2] إليها، فإن دراسة تاريخ العلوم للوقوف على أحوال تطورها وأطوار نموها ولتحديد علل قصورها وأسباب تقهقرها، تصبح مطلباً رئيساً من مطالب أية محاولة للنهوض والإصلاح. ومثل هذه الدراسة كفيلةٌ بإنارة طرائق هذا الإصلاح والكشف عن مسالك ذلك النهوض.

ويشترط ابن عاشور فيمن يقوم بمثل هذه الدراسة النقدية التقويمية للتعليم

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧٦. والحقيقة أن ابن عاشور بهذا التأصيل والتحليل لمكانة التعليم في حياة الإنسان يسير على خطى أستاذه الشيخ سالِم بوحاجب (١٢٤٤- ١٣٤٢هـ/١٨٢٨-١٩٢٤م) الذي أصل هذه المعاني في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:٣١] حيث قال: «ولا شك أن اللغات من أوكد الوسائل لعمارة الأرض، وذلك أن تدبير فرد وأفراد لا يفي بما تستدعيه العمارة المشار إليها، بل تدبير الإنسان الواحد لا يكفي لضروريات نفسه، ولذلك كان مدنيّاً بالطبع محتاجاً لمعونة أبناء جنسه. والمعونة - خصوصية كانت أو عمومية - تستدعي التفاهم من الجانبين، إذ الإنسان قبل أن يطلع على مراد صاحبه لا يمكنه أن يعينه بالفكر واليدين، فلذلك تم الله نعمة العقل بنعمة البيان... وكفى تنويهاً بشأن نعمة البيان قِرَانها بنعمة الخلق في القرآن، حيث قال: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[الرحمن:٣-٤]، وقال في أول ما نزل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾[العلق:١-٤]». هذا الكلام منقول من خطبة الشيخ سالِم بوحاجب التي ألقاها بمناسبة الاحتفال بتأسيس الجمعية الخلدونية يوم: ١٨ رجب ١٣١٤هـ، وقد أوردها ابن عاشور كاملة في أليس الصبح بقريب، ص١٠٣-١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٧.

الإسلامي «أن يكون مِمَّنْ أنشأه ذلك التعليم نفسه، عارفاً بحاجات الزمان وغايات العلوم، نَظَّاراً إلى الروح لا إلى الجثمان، بعيداً عن متابعة السفاسف، خبيراً بما أصاب مزاج التعليم من العلل وبأنواع أدويتها».[1] وكأنه بهذا يهيب بعلماء الزيتونة ومشايخها وبنظرائهم في مؤسسات التعليم الإسلامي الأخرى كالقرويين والأزهر والنجف أن يتولَّوْا هم أنفسهم مهمةَ نقد ذلك التعليم وتقويمه واجتراح طرائق الإصلاح وتعيين مسالك التجديد والتطوير فيه، ليسدُّوا بذلك الطريقَ أمام الغرباء عن روحه والغافلين عن مقاصده، حتى لا يقوضوا بنيانه وينقضوا غزله أنكاثا. وهل ما حدث لعددٍ من تلك المؤسسات باسم التطوير والتحديث إلاَّ مظهرٌ لِمَا كان ابن عاشور يخشى حصولَه، ويسعى لسدِّ الذرائع دون وقوعه بأن يكون الإصلاح ذاتيّاً، نابعاً من روح الإسلام ومساوقاً لمقاصده، موفيّاً بحاجات الإنسان ومواكباً لمقتضيات الزمان، فلا يكون قطيعةً مع تاريخ الأمة، أو اغترابًا عن أصول ثقافتها، أو نكوصاً عن غايات رسالتها.

ولنلق الآن بعض الضوء على صلة رؤية ابن عاشور وهمومه الإصلاحية بالسابق من محاولات الإصلاح. وإذ ليس المقامُ هنا مقامَ تأريخٍ لتلك المحاولات، فإننا نكتفي بإشارات إليها مبينة، اعتماداً على ما دونه هو بشأنها في عبارة جزلة رصينة. فبعد رسم خريطة تاريخية للتعليم الإسلامي، يرصد ابن عاشور عدداً من محاولات الإصلاح التي شهدها ذلك التعليم في تونس من خلال جامع الزيتونة في مراحل مختلفة من عهود السلطنتين الحفصية (١٢٠٧-١٥٧٣م) والحسينية (١٧٠٥-١٩٥٧م) حتى نهايات القرن التاسع عشر

(١) أليس الصبح بقريب، ص١١٦.

الميلادي (أوائل القرن الرابع عشر الهجري). وإنَّمَا خصَّ جامعَ الزيتونة لاعتبارين: فهو - أولاً - أدرى بتاريخه وبجاله ورجاله؛ إذ فيه تخرج وبه انتصب للتدريس، فخبر أوضاعه من واقع التجربة والمعاناة الشخصية. أما ثانيّاً فإن جامع الزيتونة يمثل نموذجاً لمؤسسات التعليم الإسلامي، يصح بشأنها ما يصح بشأنه من تقدير، وينطبق عليها ما ينطبق عليه من أحكام، في الإطار السني والشيعي على حد سواء (كما سنرى من خلال إحالات سريعة على ما قاله السيد محسن الأمين بخصوص أوضاع التعليم بالحوزة العلمية في النجف).

شهدت تونس نهضةً كبيرة للعلم في عهد السلطنة الحفصية التي شُيِّدت في ظلها المدارس، وأُسْنِدت «كلٌّ مدرسة إلى واحد من العلماء يباشر التعليم بها ويراقب أحوال تلامذتها»، وأُولِيَت عنايةٌ خاصة بالعلم والعلماء حيث «فرضت الجرايات الكافية للمدرسين وللتلامذة أيضاً»، كما «سُهِّلت سبلُ العلم على طالبيه بما أُوقِف من الكتب لمطالعة الناس في مكتبة فارس في المكتبة العبدلية [بجامع الزيتونة] التي اجتمع فيها من آلاف مجلدات الفنون ما صار فراشاً لسنابك خيل الإسبان».(1)

إلاَّ أن نجم العلم قد أفل «بعد هذا الإشراق الزاهر، وخمل ذكره بعد تلك

---

(1) أليس الصبح بقريب، ص٨٦ وما بعدها، حيث يورد المصنف قائمة بالعلماء البارزين في العهد الحفصي وما كانوا يُقرئونه من علوم. هذا وفي الاستشهاد الذي أوردناه إشارة إلى غزو الجيوش الإسبانية لتونس عام ٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م، وهو الغزو الذي قال عنه ابن أبي دينار في كتابه المؤنس في أخبار إفريقية وتونس ما يأتي: «... وفي تلك الأيام أهين الجامع الأعظم [جامع الزيتونة]، وذهبت خزائن الكتب التي به، وديست بأرجل الكفرة معالِمُ المدارس، وتفرق ما جُمِع من دواوين العلوم وتبددت في الشوارع، حتى قيل: إن المارَّ من شرقي الجامع حيث النواوريون الآن إنما يمر على الكتب المطروحة هناك». نقلاً عن محمد العروسي المطوي: السلطنة الحفصية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٧٢٥ ٧٢٦.

الإشادة، حين انتقضت عرى الدولة الحفصية في مدة الحسن بن محمد أواسط القرن العاشر، ونشأت الحروب إلى أن صارت تونس ولاية تركية سنة ٩٨١هـ، أو أواخر ذلك القرن». غير أن مصيرَ تونس ولايةً تركيةً لم يكنْ لِيُغيِّرَ من الأمر شيئاً، إذ «بقي العلم مع استمرار دولة مماليك الترك الدايات في حضيض السقوط، فانتثر سلكُه، وانزوى الناس في بيوتهم اتقاء الفتن».[١] ويذكر الوزير ابن السراج في تاريخه الحلل السندسية بالأخبار التونسية أن وباءَيْنِ أَصَابَا تونس في عامي ١٠٥٣هـ، و١١٠٠هـ قد ذهبا بالعلم بما كان فيهما من قبض العلماء، ولكن ابن عاشور يعقب عليه بأن «إهمال الدولة وتحكم الجهلة الموجهين من البلاد التركية قد كان أوبأ له [أي للعلم] من هذين الوباءين، وأن الاستبداد بالسلطة وإهمال الدولة لجانب العلم وشدة المظالم التي غَلَّت العقول، كلها كانت أسباباً لموت مرابع العلم».[٢]

وهكذا فهو لا يتردد في القول بأن الاستبداد بالسلطة والظلم للرعية والاضطراب السياسي والاجتماعي وغلّ العقول هي العوامل المؤدية إلى تدهور العلم وانحساره. وبمفهوم المخالفة فإن الاستقرار السياسي والاجتماعي وانتفاء الظلم وتحقيق العدل وانطلاق العقول هي الشروط الضرورية لنمو العلم وازدهاره. والحقيقة يمكن أن نلاحظ هنا أن مفهوماً أساسيّاً ينتظم هذه الاعتبارات جميعاً، ألا وهو مفهوم الحرية الذي احتل مكانة عالية في تفكير الشيخ ابن عاشور واهتماماته. وما انفك يتابع هذا المفهوم بالتأصيل والتنظير حتى سلكه في نسق مقاصد الشريعة العليا قريناً لعدد من المفاهيم والقيم المحورية الأخرى كالفطرة والسماحة والمساواة التي دعا إلى أن تكون هي

(١) أليس الصبح بقريب، ص٨٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٩٠.

الأصول الموجهة لعملية الاجتهاد والاستنباط في التشريع للحياة الإنسانية. كما نظر إلى الحرية في الوقت ذاته بوصفها أصلاً من أصول نظام الاجتماع الإنساني في الإسلام، فهي بذلك في المبتدأ والمنتهى في النظر الإسلامي إلى الإنسان. وهذا المنحى في النظر إلى الحرية يجعلنا نجازف بالجزم بأنه غير مسبوق في مثل هذا التأصيل لها، ولا نعلم ممن جاؤوا بعده من سما في التنظير لها عليه، وإن كنّا لا ننتقص من قيمة ما قام به عدد من المفكرين والكتاب من دراسات تطبيقية لمفهوم الحرية في مجالات مختلفة من مجالات الحياة الإنسانية، وخاصة في سياق الحديث عن النظام السياسي الإسلامي.

ومضى زمنٌ متطاول في المراحل الأخيرة من تاريخ الحفصيين تعطل فيه إقراء العلم، حتى إن درس تفسير القرآن نفسه قد انقطع من جامع الزيتونة مدة سبعين سنة، وجاء عهد الدولة الحسينية التي انحاز مؤسسها الباي حسين بن علي (الذي حكم بين عامي ١٧٠٥و١٧٣٥) إلى أهالي البلاد بعد أن خضد شوكة المراديين وتخلص من سطوة الجند الترك. وقد كان من محاور سياسة هذا الباي أن «أعاد ربوع العلم بعد اندراسها، ورتب بجامع الزيتونة ثلاثين درساً، وجعل للقائمين بتلك الدروس جرايات» معلومة. وبذلك ازدهرت العلوم وعرفت رحابُ جامع الزيتونة وأروقته علماء أعلاماً نشطوا وأفادوا في كل فرع من فروعها. وسار على نهج الباي حسين عددٌ من الذين تعاقبوا على الملك بعده، على الرغم مما وقع أثناء ذلك من فتن كان لها أثرها في تعطيل مسيرة العلم والتعليم.[1]

(١) أليس الصبح بقريب، ص٩٠-٩١.

وقد بلغت تلك الجهود الإصلاحية والعناية السلطانية بالعلم مبلغاً مهمّاً في ظل إمارة كل من أحمد باي (١٨٣٧-١٨٥٥) ومحمد الصادق باي (١٨٥٩-١٨٨٢). فقد سن الأول للتعليم «نظاماً سنة ١٢٥٨هـ، وهو المعبر عنه بالمعلقة؛ لتعليق ظهيره [=قانون أو مرسوم] بالحائط الغربي قرب باب الشفاء بجامع الزيتونة، وانتخب ثلاثين مدرساً خصص لهم جرايات كافية، وعين لكل واحد منهم أن يُقْرِئَ درسين كل يوم»،[1] كما أسس عام ١٨٤٠م بباردو مدرسة حديثة أُطلِق عليها اسم "مكتب العلوم الحربية" و"مكتب المهندسين" وعهد بإدارتها إلى الشاب خير الدين كما «كلف العالم الزيتوني المعروف بأفكاره الإصلاحية الشيخ محمود قابادو بتدريس اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وعهد إليه بمساعدة طلبة المدرسة على نقل بعض الكتب الأوروبية إلى اللغة العربية».[2] وقد أسست مدرسة باردو هذه لتكون إطاراً لاستيعاب العلوم الحديثة - وخاصة في مجال الفنون العسكرية - ولتخريج «الضباط والمهندسين والفنيين»،[3] وذلك محاولةً منه لمواكبة التطورات العلمية الكبيرة التي كانت تتم في البلدان الأوروبية، ونسجاً على منوال الإصلاحات التي كانت تجري في عاصمة الخلافة العثمانية باسم التنظيمات.

أما عهد محمد الصادق باي فقد شهد ذروةَ تلك الجهود الإصلاحية، خاصة وقد تزايدت الأصوات المنادية «بإصلاح التعليم الزيتوني، وتنظيم

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٣، وانظر ما بعدها للوقوف على قائمة بأسماء العلماء المدرسين أثناء العمل بالنظام المذكور، وقد صنفهم المؤلف وفق انتمائهم المذهبي الفقهي، أحنافاً ومالكية.
(٢) الساحلي: مرجع سابق، ص٦٩.
(٣) المرجع نفسه.

طرقه، وإصلاح برامجه».[1] وقد تزامن ذلك مع صعود نجم خير الدين باشا (ت: ١٣٠٨هـ/ ١٨٨٩م) الذي كان قد بلور مشروعه الإصلاحي في كتابه ذائع الصيت: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وحاول تنفيذه أثناء توليه مهمة "الوزير المباشر" أي نائب مفوض عن الوزير الأكبر (١٨٧٠-١٨٧٣)، ثم مهمة الوزير الأكبر أو رئاسة الوزارة (١٨٧٣-١٨٧٧).[2]

ولئن كانت وجهة خير الدين الإصلاحية قد غلبت عليها الصبغةُ السياسية والإدارية والمالية فما ذلك إلاَّ لأن تونس كانت في عهده تشكو من الوطأة المباشرة للقصور الكبير في هذه الجوانب، شكايةً كانت تزداد حدةً بسبب النفوذ الاستعماري الأوروبي الذي كان كالأخطبوط يتمدد في البلاد لتطويقها من كل

---

(١) بلقاسم بن حسن: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي بتونس" (بحث غير منشور وبدون تاريخ)، تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، ص٢.

(٢) بعد سنوات من العمل في أجهزة الدولة وتولي عدة مهام، استعفى خير الدين من مناصبه المختلفة عام ١٨٦٢ في ظل حكم محمد الصادق باي وذلك لمعارضته سياسة الاستدانة من الدول الأوروبية التي كان يسير عليها الوزير الأكبر مصطفى خزندار. ثم دخل «في عزلة تفكير واعتبار، تفرغ فيها لضبط معلوماته عن الحضارة الغربية، وتدقيق ملاحظاته ومقارناته، واستخلاص النتائج الاعتبارية، والقضايا الحكمية، من تلك المقارنات. وأقبل على رجال عصابته من أهل العلم وأهل السياسة الذين كانوا يترددون على قصره في شيء من الاختفاء، واندفعوا جميعاً يدرسون تلك النظريات ويحررونها غير منفكين عن الالتفات إلى العراقيل التي قضت بإحباط سعيهم... حتى تمخضت تلك الدراسات والمداولات عن الكتاب العظيم الذي ألفه خير الدين باسم كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». محمد الفاضل بن عاشور: مرجع سابق، ص٣٨.

وهكذا نستطيع القول بأن ما تضمنه كتاب خير الدين إنَّما كان يعبر عن تطلعات تيار مقدر كان يتنامى وسط علماء الزيتونة والنخبة المثقفة في البلاد. وقد كان في طليعتها الشيخ محمود قابادوا والشيخ سالم بوحاجب (١٢٤٤-١٣٤٢هـ/ ١٨٢٨-١٩٢٤م) والشيخ محمد بيرم الخامس (١٢٥٦-١٣٠٧هـ/ ١٨٤٠-١٨٨٩م)، وهو التيار الذي نشأ في كنفه محمد الطاهر بن عاشور فأُشرِب أفكاره واستبطن تطلعاته وتمثل رسالته.

جانب.[1] ولذلك كان همه الأول - كما يصرح هو نفسه - جمع ما تيسر من مستجدات الأوروبيين «المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم»، وذلك حتى «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا».[2]

إلاَّ أنه مهما كان من غلبة هذه الجوانب في مشروع خير الدين الإصلاحي كما بلوره في كتابه، فإن موقع العلم والعلماء فيه موقع مهم بل أساسي، نظراً لأن «مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة، وشدة مدخلية الخلطة المذكورة في اطلاع العلماء على الحوادث التي تتوقف إدارةُ الشريعة على معرفتها».[3] فمشروع خير الدين كان إذاً قائماً على التسليم بضرورة التكامل والتعاضد بين العلماء والحكام حتى تتحقق مقاصد الإصلاح الذي يتطلع إليه. وعنده أنه لا مجال للعلماء للتفصِّي من هذه "الخلطة"؛ لأن «إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تُعْتَبَرُ في تنزيل تلك النصوص»، ومن ثم فإن «العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم، واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح

---

(١) انظر وصفاً جيِّداً ومختصراً للأوضاع العامة في تونس التي كانت سائدة إبان تدوين خير الدين لمشروعه الإصلاحي وتوليه الوزارة في المقدمة التي كتبها الأستاذ المنصف الشنوفي لكتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الدار التونسية للنشر (تونس)، والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر). ١٩٨٦، ص٢٦-٤٠.

(٢) خير الدين التونسي: أقوم المسالك، مرجع سابق، ص٨٥.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٢.

أحقَّها، ومن المضار اللازمة أخفَّها».[1] ومَنْ نكص عن ذلك من العلماء عازلاً نفسه عن «أرباب السياسة فقد سدَّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة، لأنهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرفون بلا قيد».[2]

وإذ كان الشعور لدى خير الدين ومن كان من العلماء على مذهبه في الإصلاح بأن التعليم الزيتوني بحاله التي كان عليها لم يكن قادراً على الوفاء بتكوين مثل هذا الصنف من العلماء المناط بهم مهمة إدارة شؤون المجتمع والدولة جنباً إلى جنب مع الولاة، فقد كانت الدواعي قائمةً لضرورة عمل إصلاحيٍّ فيه يؤهله للوفاء بذلك. وههنا يتنزل ما قام به خير الدين وعصبةُ العلماء والمفكرين الإصلاحيين[3] الذين تآزروا معه في تلك المرحلة الحرجة من تاريخ تونس والمغرب الإسلامي، بل وبلاد الإسلام قاطبة. فالجزائر جارتها كانت قد سقطت نهائيّاً تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي بعد أن ضُربت حركةُ المقاومة والجهاد التي قادها الأمير عبد القادر ضربات قاصمة. أما تونس نفسها، فقد التفت على عنقها حبالُ أزمة مالية حادة نجم عنها مسلسلٌ من الاستدانة من الدول الأوروبية وخاصة فرنسا وبريطانيا وإيطاليا، وإرهاقٌ متصل لكاهل المواطنين بالضرائب والجبايات المجحفة، وقد زادها استفحالاً الفسادُ الإداري والمالي الذي كان أبطالَهُ عددٌ من رجال الحكم الكبار.

ولنعد إلى خير الدين ومشروعه الإصلاحي في مجال التعليم. لقد كان عمله

(١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك، مرجع سابق، ص١٥٣.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) انظر محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠، ص١٦٨-١٧٠.

في هذا الصدد قائماً على أربعة محاور تمثلت في الآتي: ١- إنشاء المدرسة الصادقية، و٢- إصلاح التعليم الزيتوني، و٣- إنشاء المكتبة العبدلية، و٤- تشجيع حركة الطباعة والنشر. ويهمنا هنا أن نستعرض باختصار ما تم إنجازُه في المحورين الأولين.

أُنشئت المدرسة الصادقية عام ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م، وكانت قد كُوِّنت «لتحرير قانونها، وسن مناهج التعليم فيها وبرامجه» لجنةٌ من علماء الزيتونة برئاسة خير الدين نفسه الذي كان قد تولَّى منصب الوزارة الكبرى. وسارت اللجنة المذكورة في وضع «نظام الصادقية على اعتبارها مدرسةً قومية، تعليمها عربي ديني [إسلامي]...، وعلى توسيع التعليم العربي الديني [الإسلامي] بتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية..، وتعليم الرياضيات والطبيعيات والاجتماعيات، لعموم الفصول». وقد جرى تنسيقُ التعليم بالمدرسة الصادقية «مع التعليم الزيتوني، بحيث يصحُّ أن ينتقل الطالب في رتبة معينة من الدراسة الثانوية لإكمال دراسة العلوم الدينية بجامع الزيتونة، أو يتمحض لإتمام التعليم العصري إلى غايته».[١] وقد تولت اللجنة نفسها التخطيط لبرامج التعليم الزيتوني «وضبط مناهجه، وترتيبها على درجات، تتحكم في مبادئها ونهاياتها امتحانات النقل، وامتحانات الشهادات ولم تكن موجودة من قبل، مع جعل المناهج في كلِّ درجة مشتملةً لزوماً على مواد الرياضيات والطبيعيات، بصفة مُقتَصَدٍ فيها لتوسيع المجال للعلوم الشرعية ووسائلها، وتنظيم طريقة اختيار الأساتذة بواسطة المناظرات».[٢]

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية بتونس، ص٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٠.

وهكذا فإنشاءُ المدرسة الصادقية بما تضمنه تعليمُها من تدريسٍ للُّغات والرياضيات والطبيعيات والاجتماعيات قياماً على قاعدة التعليم الإسلامي، وإصلاحُ التعليم الزيتوني بما أُدخِل فيه من «مواد الرياضيات والطبيعيات»، إنما كان الغرضُ منهما إيجادَ ذلك الصنف - الذي تطلع إليه خير الدين - من العلماء المتبصرين «في سياسة أوطانهم»، والقادرين على «اعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية». والمؤهلين لترتيب «تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة». ولقد كان الإمامان الشيخ سالم بوحاجب (١٢٤٤-١٣٤٢هـ/ ١٨٢٨-١٩٢٤م) والشيخ عمر بن الشيخ (١٢٣٩-١٣٢٩هـ/ ١٨٢٦-١٩١١م) - أستاذَا ابن عاشور - هما عماد حركة الإصلاح داخل جامع الزيتونة، فالأول كان معتبراً «أستاذ الأساتذة، ومنار النبوغ في العلم والأدب»، والثاني «كان مُسلَّماً له التفوق العلمي، والكمال العقلي».[١] أما زميلهما الشيخ محمد العزيز بوعتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ/ ١٨٢٥ - ١٩٠٧م) - جدُّ ابن عاشور لأمه - فقد كان يحمل لواءَها داخل الأجهزة الحكومية بصفته وزيراً للقلم معضداً لخير الدين وعضواً في لجنة الإصلاح التي مر ذكرها.[٢]

وهناك محاولة أخرى لمواصلة ما كان قد بُدئ فيه على عهد خير الدين جرت في منتصف العقد الثاني من القرن الرابع عشر للهجرة (نهايات القرن التاسع عشر للميلاد) في ظل الهيمنة الاستعمارية الفرنسية، وكان راعيها الوزير

---

(١) محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية بتونس، ص٤١.

(٢) نذكر هنا أن الشيخ بوعتور الذي كان وزيراً للقلم في حكومة خير الدين خاطب اللجنة المشار إليها محدِّداً مهمتها والمطلوب منها بقوله: «أنتم نخبة الجامع [جامع الزيتونة] فالمراد أن تضبطوا لنا الأساليب التي تحققتم منها النفع في قراءاتكم وإقرائكم»، أليس الصبح بقريب، ص٩٦.

الأكبر الشيخ محمد العزيز بوعتور الذي كان هو نفسه رئيس اللجنة التي شكلت خصيصاً لذلك. كانت المهمة الأساسية لهذه المحاولة تقوم على محورين اثنين: محور تنظيمي و"بيداغوجي" يختص بكيفية إدارة العملية التعليمية وترتيبها وفق مراحل معينة يفضي السابق منها إلى اللاحق، وبمعايير تقدير مستويات الطلاب، وطرائق تحديد الكتب المناسبة لهم والمتماشية مع مقتضيات الأحوال. أما المحور الثاني فيُعْنَى بمسألة إدراج العلوم الحديثة كالطب والرياضيات والمساحة والهندسة والتاريخ والجبر، واستيعابها في إطار التعليم الزيتوني. وقد كانت حجة الشيخ بوعتور لضرورة الأخذ بهذه العلوم أنه «ليس المراد تكليف الكل بتحصيل الملكة في جميعها، وإنما المقصود هو أن يأخذ كلٌّ بجملة صالحة منها ترشحه إلى ما يؤول إليه أمرُه، ليرتفع صيتُهم، وتنتفع بهم المملكةُ فيما يتقدمون إليه من الوظائف، وتستقيم أعمالُهم فيما يُكلفون به».[1]

تلك هي أهم محاولات الإصلاح التي شهدها التعليم الإسلامي بجامع الزيتونة كما رصدها ابن عاشور في نهايات القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشرللهجرة (أوائل القرن العشرين للميلاد)، ساعيّاً إلى تبين مآلاتها واستخلاص عبرتها. ولقد كان لمحاولة خير الدين أثر مهم إذ تحقق فيها الكثير ممّا جاهد في سبيله دعاة الإصلاح طيلة أربعين عاما،[2] وخاصة الشيخ محمود قابادو فقابادو كان هو الذي وضع أصول الفكر الإصلاحي الجديد «الذي ساد على الحياة العقلية، وتطورت به الحياة الأدبية»،[3] وتخرجت على يديه عصبة

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٤٠-١٤١.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور: مرجع سابق، ص٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٠. يقول الشيخ الفاضل بن عاشور في وصف شخصية الشيخ قابادو ما يأتي: «كان عبقرياً خارقاً للعادة، نشأ نشأة صوفية صرفاً فتجرد عن الحياة العادية تجرداً تامّاً، وتعلق بطريقة الرياضة والمجاهدة والسياحة والخلوة، ووقف وجودَه على النظر والمعرفة،

متميزة من العلماء الذين تكاتفوا مع خير الدين في اجتراح سبل النهضة والإصلاح، مثل الشيخين سالم بوحاجب ومحمد بيرم.

ولكن «كثيراً من رجال الإصلاح مثل الوزير خير الدين قد تركوا أشياء كثيرة لم يتمموها عندما أحسوا بانقباض صدور أهل العلم من حملهم على التراتيب [النُّظم] وعدهم ذلك مضايقة لهم».[(١)]

أما المحاولة التي رعاها الشيخ بوعتور فعلى الرغم من أنها سنت «لسلوك الدولة نحو أهل العلم والشريعة ما صار طريقةً للحكومة لا تتجاوزه» مِمَّا جعلها ذَوْدةً عن العلم «حفظت كيانه ربع قرن»،[(٢)] إلاَّ أن قدرها من النجاح والاستمرار لم يكن ليكون أحسن مما لقيته سابقتها على عهد خير الدين إذ «كُسِيَتْ كساءَ سوء الظن، فتلقاها شيوخُ جامع الزيتونة بسوء الظن، وتخيلوا أنها شَرَكٌ نصب ليبطل به تعليم العلوم الإسلامية وليجعل تعليم جامع الزيتونة على ما يهواه[(٣)] فصمموا على معارضته بتاتاً بكل قواهم، وتلك عادةٌ عُرِفوا

= فشحذ همته ومواهبه وعزيمته. وأقبل على نواحي العلم يطلب الوقوف على جزئياتها استيعاباً، فاتسعت دائرة معلوماته اتساعاً منقطع النظير. تعاطى الحكمة الإسلامية بين إشراقية ومنطقية، فأحاط بالمذاهب والنظريات. وتمرن على الطرائق، وتوسع في فنون الحكمة عامة، من العقلي والرياضي والطبيعي، إلى الفلكي والإلهي. فكان آيةً باهرة في علوم الحكمة انقطع العهد بمثلها طويلاً، وسلم له ذلك بين علماء الزيتونة كافة»، المرجع نفسه، ص٣٠.

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٣) المقصود هنا هو المستعرب الفرنسي لويس ماشويل مدير إدارة التعليم العمومي الذي كانت خطته قائمة على احتواء التعليم الأهلي والسيطرة على مؤسساته وقنواته. ولذلك يمكن القول إن موقف العلماء بعدم التجاوب مع الإصلاحات المقترحة كان دافعه الاحتياط وسد الذرائع أمام مقاصد تلك الخطة وغاياتها، وهو أمر لا يبدو أن ابن عاشور قد انتبه إليه في تقويمه لموقف العلماء، وربما كان ذلك بسبب تحمسه للإصلاح وحرصه الشديد عليه.

بها أنهم لا يجعلون مباحَثتَهم في التفاصيل والكيفيات، بل يُغلقون باب المباحثة، ويقاومون كل طلب للإصلاح ولو كان صوابا، وهذه طريقة الحذر إنَّما تأتي من قلة غوص الأفهام في المساعي».[1]

ومهما يكن من أمر، فإن غرضنا هنا ليس الحكم على مدى نجاح تلك المحاولات أو إخفاقها، أو استقصاء عللها ومواطن قصورها، أو الوقوف على دواعي قيامها، أو التعرف على سِيَر فاعليها، وإن كان شيء من ذلك قد وردت إشارات إليه في ثنايا الكلام. كما أنه ليس بإمكاننا أن ندرس ما جاء بعدها من محاولات، وخاصة تلك التي كان ابن عاشور أحد فرسانها، إن لم يكن هو فارسها بإطلاق،[2] إذ لا نتوفر على المعطيات والمراجع اللازمة لذلك.

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٤٤.

(٢) يتحدث الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عن الأثر الإصلاحي لابن عاشور فيقول: «...ثم قُلِّد الأستاذ مشيخة الجامع للمرة الثانية ، وكان الأمر قد استتب، والنفوس النافرة من التجديد قد اطمأنت ، والضرورة الداعية إلى الإصلاح قد رجحت؛ ومعنى ذلك كله أن التدبير الاجتماعي قد كمل، فخب الجوادُ في مضماره، وشعَّ نورُ ذلك الاستعداد من ناره، وكان ما سرَّ نفوسَ المصلحين من إصلاح وإن لم يبلغ مداه بعد.
لم يرِ جامعُ الزيتونة في عهوده الأخيرة عهداً أزهر من هذا العهد، ولم ير في الرجال المسيِّرين له رجلاً أقدرَ على الإصلاح وأمدَّ باعاً من شيخه الحالي. وإذا كان الإصلاح يسير ببطء فما الذنب ذنبه، وإنَّمَا الذنب لطبيعة الزمان والمكان، وضعف المقتضيات، وقوة الموانع؛ وحسبه أنه حرك الخامد، وزعزع الجامد، وأجالَ اليدَ المصلحةَ في الإدارة وفي كتب الدراسة وفي أشياء أخر؛ وتلك هي مبادئ الإصلاح التي ينبني عليها أساسه؛ وحسبه أيضاً أنه نبه الأذهان إلى أن إصلاحات خير الدين كعهد الأمان، كلاهما لا يصلح لهذا الزمان»، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص٥٥٠.
ثم يضيف الشيخ الإبراهيمي قائلاً: «وإن الزيتونة لا تتبوأ مكانها الرفيع إلاَّ بواسطة جهاز داخلي متماسك الأجزاء من علمائها، يؤمهم إمام مدرَّبٌ محنك، فقيهٌ في المذاهب الإدارية، مجتهد في أصولها. وإن ذلك الإمام المدرب الفقيه الجامع لشروط الإمامة في هذا الباب، لهو الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور»، المرجع نفسه، ص٥٥١-٥٥٢. (نشر الشيخ الإبراهيمي هذا الكلام بتاريخ ٢٦/٧/١٩٤٨ في العدد ٤٤ من جريدة البصائر التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وذلك إبان تولِّي ابن عاشور مشيخة الزيتونة للمرة الثانية).

العلوم الإسلامية: أوجه قصورها وأسباب تأخّرها ومداخل إصلاحها:

ولنلو الآن عنان القلم إلى ما يمكن عدُّه فلسفةَ ابن عاشور في إصلاح التعليم الإسلامي، محاولين في الوقت نفسه أن نستشف من ذلك موقفه من تلك المحاولات التي سردنا خطوطها الكبرى. لقد سبق القول بأن ابن عاشور يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، بما في ذلك العلوم والمعارف. وعلى قاعدةٍ من تلك الرؤية وبوحيٍ منها، فإنه يبدو غيرَ مطمئنٍ إلى جدوى تلك المحاولات الإصلاحية للتعليم الإسلامي ونجاعتها؛ إذ إنه غلب عليها الاهتمامُ بالجوانب الشكلية والخارجية، وفاتها أمرٌ جوهري حاول هو أن يستوفي النظر والقول فيه، ذلكم هو جانب الأوضاع الداخلية والشروط الذاتية لذلك التعليم. وسنحاول في الصفحات الآتية الوقوف على بعض تلك الشروط والأوضاع موقنين بأن ما سنقدمه لا يمكن بأي حال أن يسدَّ الحاجةَ إلى دراسة وافية تستجمع آراء ابن عاشور في الأمر من مظان متنوعة وتتقصَّى جهوده في الإصلاح الفعلي حينما تولَّى الإشراف علىالتعليم الزيتوني في مراحل مختلفة، وتخضعها جميعاً للتحليل والتقويم والمقابلة والمقارنة في إطار أوسع مما تسمح به حدود محاولتنا هذه.

لقد اهتم ابن عاشور – كما سلفت الإشارة – باستقصاء «أحوال العلوم الإسلامية، وطرائق تعليمها، وأسباب النهوض والانحطاط العارضين لها في عديد الأعصر»،[1] موليّاً عنايةً خاصة بالنظر في شروط إنتاجها، وأسباب نموها، وسبل إشاعتها، وعوامل خمولها وتقهقرها، أصولاً وفروعا. وقد انتهى به ذلك النظرُ التاريخي إلى تحديد طائفتين من الشروط والأسباب التي أدت بالعلوم

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢٦٠.

الإسلامية - كما مارسها هو مُتعلِّماً ومُعلِّماً بجامع الزيتونة - إلى القصور عن الوفاء بحاجات المسلمين في العصر الحديث في ظل أوضاعٍ تغير فيها «نظام الحياة في أنحاء العالم تغيراً استدعى تبدل الأفكار والأغراض والقيم العقلية» مِمَّا نتج عنه «تغيرُ أساليب التعليم، ومقادير العلوم، وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم».[1] تخص الطائفةُ الأولى من تلك الشروط والأسباب العلومَ الإسلامية في مجملها من حيث نظمُ تعاطيها وإدارةُ إنتاجها والجوُّ النفسي والفكري الذي يكتنفها. وهو يتفق في تشخيص كثيرٍ من هذه الشروط والأسباب مع ما يبدو أن المحاولات الإصلاحية السابقة -وخصوصاً في القرن الماضي - قد صدرت عنه من نظر وتقدير. أما الطائفة الثانية فتخص كلَّ علم من تلك العلوم على حدة، وتُعْنَى بالسياق الذاتي لكل منها، وهي تمثل إسهاماً أصيلاً لابن عاشور. ولا نقصد بالأصالة هنا أن تكون كلُّ فكرة قال بها أو كلُّ رأيٍ ذهب إليه أمراً طريفاً غير مسبوق إليه، بقدر ما نقصد تلك الرؤية الكلية النسقية التي حاول أن يدرس على هديها أحوالَ العلوم الإسلامية وأن يطور بوحيٍ منها آراءه الإصلاحية في هذه العلوم.

يبدأ ابن عاشور تشخيصه لتلك الشروط والأسباب بتصوير حال العلوم الإسلامية تصويراً يَشِي بغير قليل من التبرم والضجر، فيقول: «وقف بنا المسير، وضاقت بنا التآليف، واختلطت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين ألِلْحُسنِ اتبعناه، أم لقُبحٍ نبذناه. وتبدلت العصور، وتقدمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأة التقدم والرقي وتغير الأحوال استمسكنا بقديمنا، وصفَّدنا أبوابنا. فإنك لتنظر الرجلَ وهو

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١١٤.

ابن القرن الرابع عشر فتحسُّه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر، مِمَّا هو معلولٌ لوقوف تقدم التآليف عند الحد الذي **تركه الواقفون**، فرُزِئَ النَّاسُ فائدةَ الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسُلِبُوا شرفَ النفس باعتيادهم التقليدَ والاستكانةَ لكلام الغير، واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل إليه قُدَر البشر. **فهم إذن عالة عليهم في العلم، والعبارة، والصورة، والاختيار أيضا**»[1] (التسويد من عندنا).

ذلك هو - في نظر ابن عاشور - الحال العام للمسلمين في علومهم وأوضاعهم الفكرية والثقافية، مقارناً ومنسوباً إلى ما تطورت إليه أحوال غيرهم من الأمم وإلى ما جرى به الزمن من تغير وتبدل في أوضاع الحياة الاجتماعية والحضارية. أما أسباب الخلل والفساد اللَّذين أصابا التعليم الإسلامي فهو يلخصها في عوامل ثلاثة: فساد المعلم، وفساد التأليف، وفساد النظام العام.[2] وأجْلَى مظاهر الخلل في هذه الجوانب الثلاثة «جهل المعلم أو المؤلف أو واضع

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٥. وبروح مماثلة للروح التي أملت على ابن عاشور تقويمه لأوضاع التعليم في جامعة الزيتونة نظر السيد محسن الأمين الحسيني العاملي (١٢٨٢-١٣٧١هـ/ ١٨٦٥-١٩٥٢م) كبير مجتهدي شيعة أهل الشام في عصره إلى ما كان يجري في الحوزة العلمية بالنجف (العراق) فكان ملخص وصفه لها على النحو الآتي. يقول: «ومن الأمور المضرة التي يجب التنبيه عليها واستطراد الكلام إليها... الفوضى الضاربة أطنابها في مدرسة النجف الأشرف، فالطالب يقرأ أنَّى شاء وفي أي كتاب شاء وعند من شاء، لا يجبر على شيء. والطلاب كلهم ليس لتدريسهم ميزان ولا 'بروغرام' يمشون عليه إلا ما أورثته العادة القديمة التي لا مجبر عليها، وليسوا كلهم أنبياء مرسلين كاملي العقول والمعرفة بما ينفعهم ويضرهم وإلا لما احتاجوا إلى طلب العلم. ولذلك قلت الفائدةُ لكثير منهم، ومن استفاد لا يستفيد إلا بعد عناء شديد وزمان طويل كان يمكنه أن يستفيد فيه أضعاف ما استفاده وتنتفع الناس به أضعاف ما انتفعت». السيد محسن الأمين العاملي: معادن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوائل والأواخر (صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، ص٣٨.

نظام التعليم **بمراتب الأفكار ومقـدار قبولها، وبمراتـب العلـوم بالنسـبة إلى قابلية الأفكار»**[1] (التسويد من عندنا). وهي من العموم والشمول بحيث تمثـل قاعدةً كلية يمكن أن تنطبق على أي مجتمع وأي حضارة. ولن نتوقف كثيراً عند عامليْ المعلم والنظام العام للتعليم على أهميتهمـا، إذ غرضنـا هنـا أن نتعـرف نظرة ابن عاشور إلى المشكلات "البنيوية" للعلوم الإسلامية كما وقف هـو عليهـا دارساً ومدرِّساً لهذه العلوم، وكما حاول أن يقرأ تاريخها من زاويـة هـي أقـرب إلى نهج علم اجتماعيات المعرفة تمهيداً بذلـك للحديـث عـن مذهبـه في قضايـا أصول الاجتهاد ودعوته إلى تأسيس علم المقاصد.

على أن ما سنورده لن يخلوَ من إيماءات وإيحاءات - تغني الأريـب وترشـد من طلب المزيد - إلى المشكلات التي كان التعليم الإسـلامي يعانيهـا مـن جهـة ذينك الجانبين .

والحقيقة أن ابـن عاشـور مـع تقديـره لأهميـة الإصـلاح في نظـم التعليـم وطرائق التدريس وفي أحوال الأسـاتذة تـأهيلاً وتدريبـاً وضبطـاً لهـم بـتراتيب إدارية معلومة ، إلا أنه لا يتردد في إعطاء الأولوية لإصــلاح العلـوم في ذاتهـا، إصلاحاً ينبغي أن ينعكس في التآليف المستخدمة لتدوينها وإشاعتها. ففـي رأيـه أن الناس لو أحسنوا « اختيار التآليف ونظروا في عوائق التحصيـل فاسـتدركوا ناقصاً وأصلحوا مختلاً لما كان التلميذ يقرأ النحو طول زمانـه وهـو عـاجز عـن التكلم بكلام معرب، ولا كان يقرأ الأصـول وهـو يـوم يختـم المحلـى لا يحسـن ترجيح رأي بله استنباط حكم».[2] وحجته في التركيز على التآليف أو الكتـاب

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٢-١٦٣؛ ولعل الأنسب أن يقال "تلاقح الأفكار".

المدرسي هي أن المعلم «مهما بلغ به الجمود لا يمكنه أن يحول بين الأفهام وما في التآليف، ونحن نقتنع من إصلاح العقول الغضة بأن تطنَّ على أسماعِها الآراءُ الصائبة والعلومُ المحققة، ولا نخشى في خلال ذلك من صرف أذهانهم عنها بصرف صارف، فإنَّ لنور الحق سلطانا».(١)

فمسألة الكتاب المدرسي تمثل عنده إذاً أحد المحاور الأساسية لإصلاح التعليم، وبدونها لا يؤتي الإصلاح فى النواحي الأخرى أكله. فكتب السابقين التي كانت عليها العمدة قد أدت وظيفتها طبقاً لظروف زمانها، ولا مسوغ للتقيد بها وقد حالت الأوضاع وتجددت المشكلات وتبدلت الذهنيات. وإنا لواجدون الرؤية نفسها أو ما هو قريب منها عند السيد محسن الأمين إذ ينظر في أحوال التعليم في الحوزة العلمية بالنجف فيبين جوانب القصور المنهجي في كتب التدريس فيقول: «ومن الأمور المضرة عدم تهذيب كتب التدريس وتنقيحها وتحسين عبارتها وحذف الفضول منها وحذف ما هو من علوم أخرى لم يتعلمها الطالب بَعْدُ أو لا يتعلمها أصلا».(٢)

وإنما اهتم ابن عاشور هذا الاهتمام بمسألة تدوين العلوم والتأليف فيها لأن ذلك - في رأيه - «من مبادئ نهضة الفكر البشري لا يجحده الإنسان [إلاَّ إذا] لم يشعر أولاً بالحاجة إلى العلم، وبسعته، وبأنه يتكامل بتلاحق الأفكار، وبأن الأفكار لا تستوي في منشآتها»،(٣) وهذا يعني - كما سنوضح لاحقاً -

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٥٩. هذا وقد تناول ابن عاشور جوانب الإصلاح الخاصة بنظام التعليم وبأحوال المعلمين في مواطن كثيرة من كتابه، انظر خاصة الصفحات ١٢٨-١٥٩، و٢٢٩-٢٤٥.

(٢) السيد محسن الأمين العاملي: معادن الجواهر، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣) أليس الصبح بقريب، ص١٦٣.

رؤية تراكمية لنمو المعرفة وتطور العلوم وتكاملها.

يسوق ابن عاشور خمسة عشرة سبباً ذات صبغة نفسية واجتماعية وثقافية، يرى أنها قعدت بالعلوم الإسلامية وأصابتها بالجمود والانكفاء. وهذه الأسباب منها ما يعود إلى الأوضاع السياسية والحضارية والتاريخية العامة التي اكتنفت تطور تلك العلوم وواكبت مسيرتها، ومنها ما يتصل بالمناخ الذاتي والإطار الداخلي للبيئة العلمية نفسها من حيث ما يسود فيها من أوضاع عقلية، وعلاقات اجتماعية، وأحوال نفسية، وخصال ومسالك خلقية. وسنستعرض هنا بعض تلك الأسباب فقط بوصفها هي الأهم، وسواها إنَّمَا هو متفرع عنها أو منتهٍ إليها بطريقٍ أو آخر.

يرى شيخ الزيتونة أن العلوم في تاريخ المسلمين قد عرض لها توقف فجئي مع نهاية العصر العباسي «بما قام من الفتن التي استأصلت الدولة العباسية، وأضرمت ناراً في العالم كله، فأوْدَتْ زهر العلوم في العالم الإسلامي، ووقف كل علم عند الحد الذي تركه المتقدمون».[1]

ذلك عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والحضارية العامة وما كان لها من تأثير في توقف مسيرة العلوم. ومعنى ذلك أن التراجع العام الذي عرض للحضارة الإسلامية والضمور الذي ضرب حركة الإبداع الثقافي والتجدد الاجتماعي فيها بما آل بها إلى ركودٍ فتحلُّلٍ عبر القرون، كل ذلك قد انعكست آثاره على مستوى حركة العلم والمعرفة. ذلك أن نهضة العلوم والمعارف وازدهارها ونمو الأفكار وفاعليتها، كل ذلك لا يتم بمعزل عن الإطار

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٧٧.

الاجتماعي والحضاري العام الذي تتفاعل معه وتتأثر به وتجيب عمَّا يطرحه من قضايا ومشكلات.[1]

أما الأسباب النفسية والفكرية العائدة إلى البيئة العلمية ذاتها فتتمثل في «الإعجاب بآراء المتقدمين كيف كانت، وتنزيهها عن الخطأ» مِمَّا نتج عنه أن العلم انحصر «في نقلٍ واحدٍ عن آخر، ورُبَّمَا وجدتَ في التآليف نقلَ قولين متجانبين [=أحدهما إلى جانب الآخر] وهما متضادَّان، من غير أن يبحث المؤلف في صحة أحدهما، فإذا بان لهم الخطأ وعسر التصحيح بوجه تلعثموا وأصلحوا الكلام بكل تكلُّف»،[2] فانعدمت بالتالي ملكةُ النقد، وسادت عقليةُ التقليد والتسليم، وتكلُّف المسوِّغات والتخريجات مهما كان الكلام في نفسه لا يستقيم، ومهما كانت الآراء المتلقاة لا تنهض على حجة ولا يسندها دليل.

والحقُّ فيما تركه السلف من علوم وما أسَّسُوه من قواعد وما وضعوه من أصول هو - كما يؤكد ابن عاشور - أن يقرأها الطالب **ويدرسها «لتخدم فكرَه لا لتستعبدَ أفكارَه**، ومتى استأسرت القواعدُ الأفكارَ بان خطأ النظر»، ذلك أنه «متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسَّسه لنا سلفُنا ووقفنا عندما حدَّدوا، رجعنا القهقرى في التعليم والعلم، **لأن اقتصارنا على ذلك لا يؤهِّلنا إلاَّ للحصول على بعض ما أسَّسُوه وحفظ ما استنبطوه**، فنحن قد غُلِبْنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلا. أما متى **جعلنا أصولَهم أسساً نرتقي بالبناء عليها، فإنَّا لا يسوؤنا فواتُ جزءٍ من تعليماتهم متى كنا قد استفدنا حظّاً**

---

(١) حسن الترابي: قضايا التجديد، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠، ص١٧٣.

(٢) أليس الصبح بقريب، ص١٧٩.

وافراً قد فاتهم»[1] (التسويد من عندنا). فالمحافظة على العلوم لا تكون إذاً بمجرد العكوف على ما شاده الأولون وقوفاً عند حروفه وإعادة إنتاج لمتونه بالشرح والتعليق والاختصار، بل تكون بالإضافة إليه و البناء عليه وفق ما تقتضيه الأحوال وتستدعيه، في المنهج والصورة والمضمون جميعاً، عوداً في ذلك إلى الأصول الباقية التي قامت بها تلك العلوم وتأسس عليها الاجتماع الإنساني في الحضارة الإسلامية، ألا وهي الأصول التي يحتوي عليها الوحي الخاتم: «قرآناً محفوظاً أو سنة صحيحة يديمها الوحي».[2]

وهنا يصوغ ابن عاشور قاعدة جليلة بشأن تدوين العلوم ومكانتها في الاجتماع الإنساني وما يتصل بذلك من علاقات أجياله بعضها ببعض. فالذين ينهضون بتأسيس العلوم وتدوينها يكون قصدُهم - فضلاً عن إجابة حاجات زمانهم - إغناءَ «مَنْ بَعْدَهم عن إضاعة مثل الوقت الذي أضاعه الأولون في استقداح أفكارهم، **ليصرفوه في الزيادة على ما وصل إليه الأقدمون.** ولترتقي أفكارهم على ما كانت عليه، **فَلاَ يُفهم من وضع أي علم أمرُ الناس بمتابعة ما وُضع لهم، أو تلقّي ما بلغ إليهم من وضع الواضعين بكلّ تسليم،** بل إنما عَنَى الواضعون من تدوين العلوم اختصارَ الوقت للخلف، وعرض نتائج عقولهم عليه، **لينظرها فيتبعها أو ينبذها إلى أحسن منها أو أصح**، وفي ضمن ذلك **أمرٌ لنا بإعمالِ النَّظر كما عملوا والاستنتاج كما استنتجوا»** (التسويد من عندنا).[3]

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٧٣.
(٢) الترابي: مرجع سابق، ص١٩١.
(٣) أليس الصبح بقريب، ص١٧٦.

فنموُّ العلوم واستمرارها ووفاؤها بحاجات أهلها إنمــا الحــقُّ فيـه أن يتلقّـى الخلفُ تراثَ السلف واجتهاداتهم بروح متحررة من الرهبــة إزاءهـا، وبعقـول منفتحة على حاجات زمانها وأوضاعه المتطورة، فلا يكون حينذاك التعاملُ مـع نتائج عقول الأولين مجردَ انقيادٍ وتسليم لمذاهبهم في النظر، وإنَّما يكون اجتهاداً قوامه التمحيص والنقد، فالإضافة والتجديد. وكأن ابن عاشور بهذا يذهب إلى رؤية تراكمية لحركة العلم والمعرفة، وكأنما هو أكثر همّاً بروح التواصل والتقدم التي ينبغي أن تسري فيه، بحيث لا تكون جهــودُ الأولـين واجتهـاداتهم أغـلالاً على عقول الآخِرين وأفهامهم، ولا تكون إسهاماتُ هؤلاء وإضافاتهم اغترابـاً عن تراث أولئك وقطيعةً معه. فهو بذلك إنما يدعو إلى موقف وسط قوامه «أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده»، لا أن نعتكف فيه أو أن نبيــده.[1] ذلك أن العلماء السابقين إنما «غرسوا لننمي، وأسسوا لنشيد، وابتدؤوا لنزيد»، فضلاً عن أنهم لم يكونوا في «درجة واحدة من العلم، بـل منهـم العـالم المنشـئ لقواعد وأصول، ومنهم الذي ما اشتهر اسمه إلاَّ بفضل عوارض».[2]

ويتصل بنفسية الانبهار ونزعة التلقّي والتسليم إزاء تراث الســلف «سـلبُ الحريةِ عن العلوم بسبب قصر العلم في نظر الجمهور على نقـل كـلام السـلف، وانحصار التآليف في نقل ما مضى من غير بحث»، ولذلك «أصبح المبتكِرُ عرضةً للنكاية أو الاضطهاد، ناهيك بالمعــترض علـى بعـض المتقدمـين».[3] ولا أحـدَ يستطيعُ أن يجادل في كون الاجتهاد والمباحثة والاعتراض - وهي من الشـــروط الذاتية لنموِّ العلوم وازدهارها - لا يمكن أن تقوم إلاَّ بالحرية وانطلاق العقــول

(١) تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧، مج١، ج١، ص٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٦٣.
(٣) أليس الصبح بقريب، ص١٨٠.

مناخاً يكتنف حياة المجموعة العلمية معلمين ومتعلمين، ويستدعي طرح المسائل وإثارة القضايا وتقليبها على الوجوه الممكنة جميعاً، استقداحاً للرأي بشأنها، وترتيباً للحجة والبرهان فيها إثباتاً ونفياً، أو قبولاً واعتراضا. ومن ثم فسلب الحرية عن العلوم و«حظر النقد والبحث» فيها «أمرٌ بإبقاء الفاسد على فساده، وهو شعبة من شعب الرضا بالموجود الذي هو من أكبر أسباب تأخرنا».[1]

وفي تفسير حالة التقليد والانكفاء التي استبدت بالعقل المسلم بعد عهود الاجتهاد والتأسيس الأولى، يذهب ابن عاشور مذهبا نفسيّاً، مفاده أن أجيال التقليد قد أصيبت بالانبهار والانبهات أمام ما أحرزه المتقدمون من نهضة وتقدم في العلوم. وتعليل ذلك عنده هو «شجاعةُ الأولين وإطلاقهم؛ لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارَهم وأقلامَهم»، أما جمود المتأخرين فيعود إلى ما وقر في نفوسهم «من المتابعة أبدا».[2] فكأنَّما الأمر في حقيقته ركونٌ إلى الشعور بالدونية والقصور واستصغارٌ للنفس أمام تراث السلف لكثافته وثرائه واتساعه وتنوعه، مِمَّا حوَّل هذا التراث نفسه إلى ما يمكن عدُّه - ولنستعر أحد مصطلحات فلسفة العلم -"عائقاً معرفيّاً" حجب الخلف عن استيعاب ما قدمه السلف ناهيك بنقده والبناء على الصالح فيه والإضافة إليه وتجاوز ما دون ذلك.

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٢٧. يذكر ابن عاشور بهذا الصدد أن جده وسميه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان «أشهر من سنَّ في ذلك العصر طريقة النقد في دروسه»، يعني إبان النهضة العلمية والفكرية التي حصلت في ظل ولاية المشير أحمد باي الذي قاد حركة إصلاح واسعة كان من أبرز رموزها من العلماء الشيخ الشاعر محمود قبادو. المصدر نفسه، ص١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨١.

ولذلك ركن علماء عهود التقليد إلى تمجيد «آراء آساتذتهم، فعدُّوا كلامهم نهايةَ العلم، وصارت مخالفتُهم معدودةً من الهوس، فلم يسعِ النـاسَ إلاَّ خدمـةُ كلامهم وتطويـلُ المسـودات بالمناقشـات في أفهـامهم».[1] ولئـن اعتـذر أنصـارُ المذاهب من المقلدين بأن سلب حرية المباحثـة والنقـد في العلـوم إنمـا المـراد بـه «تقليل الخلاف»، فإن هذا اعتذار متهافت في نظر ابـن عاشـور؛ إذ «الحقيقـة أن غلق باب النظر هو المانع مـن تقليـل الخـلاف أو توحيـد المذهـب، إذ لا يمكـن الخوض في ترجيح قولٍ أو الجمع بين قولين مـا دمنـا نمنـع المرجِّـحَ مـن مخالفـة المذاهب المعروفة».[2] ونتيجةً لذلـك «جـاءت التـآليف مختلطـة، وعلـى نحوهـا أصبح التعليم، ومنها نُتِجت أفكارٌ مختلطـة همُّهـا العُـزُوُّ والتخليـط، فتوارثـت العقولُ ذلك الاختلالَ واعتادت التشتيت».[3]

ولقد زادت حالـةُ التقليـد وسـلب الحريـة هـذه رسـوخاً وشـيوعاً بسـبب «انصباغ سائر المسلمين بالطرائق الصوفية، بحيث قلَّ أن تجد مسلماً غير منتسب لطريقة منها».[4] وإذا كان من أخلاق التصـوف المحمـودة تـأكيدُ قيـم الزهـد في الدنيا والقناعة من متاعها بالقليل، فإن مثل هذه القيم قد انعكست سلبيّاً علـى وضعية العلوم، إذ قد تسرب إلى نفوس المسلمين بواسطتها «الرضا بـالموجود»، واحتقـر النـاسُ «سـائرَ العلـوم إلاَّ علـوم المعرفـة بـالله (الـذي هـو التصــوف عندهم)» واستقر تعوّدُ «النفوس على قبول مـا لا يُفْهَـم والاقتنـاع بـه؛ لأن في كتب التصوف رموزاً ومغلقاتٍ ودعاوى لا دليلَ عليها، تُعلِّم النّاسَ سمـاعَ مـا

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٠-١٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨١.

لا يُفهم، والاقتناعَ بكلٍّ ما يُسمع، وأنَّ مِنْ عُلُوِّ العلـم أن لا يفهمـه الإنسـان». وقد صار ذلك كله أخلاقاً ثابتة وتقـاليد راسـخة غلـت العقـول ولا سـبيل إلى إزالتها «إلاَّ بعد طول السنين ودوام نصح المرشدين».(١)

وإن مِمَّا ساعد حالةَ الركود الذهـني علـى أن تتوطـد وأدَّى بفـروع العلـم والمعرفة إلى أن تتوقف وتتجمد «التهاون بعدة علوم نافعة، وقد نشـأ هـذا عـن عدة أسباب سابقة، منها التقديس الصوفي المتقدم، فإنهم حقروا علوماً عجـزت عنها أقلامهم من العلوم العقلية العليا والشـرعية، كعلـم أصـول الفقـه وعلـم البلاغة والتاريخ والعمران وأسرار التكليف ومقاصد الشـريعة».(٢) وإذا كـانت أهميةُ دراسة التاريخ تكمن في كونه بحثاً في «أحوال الأمـم وأسـباب صعودهـا وهبوطها(٣)» وسعياً للوقوف على عوامل صلاحهـا وفسـادها(٤) بحيـث تُمكِّـن متعاطيها من «عقل التجربة [الماضية] وتجنب المضار والسعي للمنـافع»،(٥) فـإن التعليم الزيتوني - كما عايشه ابن عاشور - كان يتخرج منه الطالب جاهلاً بـ «أحوال الأمم الماضيـة، والتـاريخ الإسـلامي وتراجـم رجالـه، وتـاريخ الأمـم المعاصرة، وتاريخ الحضارة، بحيث تجد متخرجي الجامع [= الزيتونة] لا يعرفون عن أحوال العالم شيئا».(٦) وفي هذا السـياق يستعيد ابـن عاشـور موقـف ابـن خلدون فيأخذ على المؤرخين «إهمـال العنايـة باستنتاج الغايـات مـن أسـبابها وإهمال التعليل [للوقائع والحوادث التاريخية] لا سيما في نشأة الديـن»، الأمـر

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٧٤.
(٤) تفسير التحرير والتنوير، مج٣، ج٤، ص٩٧.
(٥) أليس الصبح بقريب، ص١٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ص١٣٥.

الذي «ينوء بهمة المريد للفلسفة العمرانية» وهو يروم التعرف على «أصول التقدم والمدنية في الإسلام».[1]

أما «الفلسفة الباحثة عن الدقائق الفكرية» فإن أهميتها تتمثل في «إنارة العقل وتدريبه على فتح أبواب الحقائق المصفودة، والحُكْم الأعلى على عموم العلوم» بما تروض عليه الذهن من ممارسةٍ «لمغلقات المعلومات».[2] ومن ثم فوظيفة العلوم الفلسفية الأساسية وظيفة تحليلية ونقدية تتمثل في «نقد العلوم والبحث في أسرارها وعللها».[3] إلاَّ أن التعليم الإسلامي قد حُرم هذه الوظيفة التحليلية والنقدية للفلسفة التي قضى عليها وعلى علوم أخرى معها اعتبارُ «الخوضِ فيها إضاعةَ زمان»، ومن ثم فإن «متعاطيها لا يجد نصيراً غيرَ نفسه الراضية عنه متى لم يبلغ قومُه حدَّ العناية بالمحسنات وبذل الأموال في شراء كتبها والقيام بدروسها وإغناء علمائها».[4] وقد حصل ذلك على الرغم من أن القرآن جاء بتعليم «حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للمعاندين وفي دعوته إلى النظر».[5] وهكذا فإن عدم إدراج مثل هذه العلوم في سلك العلوم الضرورية - أو الحاجية على الأقل - قد أدى إلى إخراجها من دائرة اهتمام المجتمع المسلم وتقديره، فلم تجدْ من جماعاته وأفراده

---

(١) هذا الكلام من محاضرة لابن عاشور ألقاها في نادي قدماء الصادقية في شهر ربيع الأول عام ١٣٢٤ (الموافق لمايو ١٩٠٦) بعنوان «أصول التقدم والمدنية في الإسلام» ونشرتها جريدة حبيب الأمة في عددها الثاني عشر الصادر في شهر ربيع الثاني. وكانت هذه المحاضرة «أول محاضرة عربية بتونس على الإطلاق»، كما ذكر نجله الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه الحركة الأدبية والفكرية بتونس، ص١٠٥، وأورد نصها كاملاً في ص٢٨٢-٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٥) تفسير التحرير والتنوير، ج١، المقدمة الرابعة، ص٤١.

ومؤسساته الرعاية الكافية التي تمكنها من النمو والازدهار.

ولا تنفصل الممارسةُ العلمية -في نظر ابن عاشور - عن قيم الأخلاق والسلوك. فمثلما أنَّ الأوضاع العقلية والأحوال النفسية التي تسود في البيئة العلمية ذاتُ أثرٍ بالغ في حركة العلم والمعرفة ازدهاراً وانحطاطاً، فكذلك الأوضاع الخلقية التي تنصبغ بها تلك البيئة تؤثر هي الأخرى تأثيراً كبيراً في تشكيل واقع الممارسة العلمية وتحديد وضعية العلوم. بل إن جانباً مهمّاً من الأسباب والشروط التي مرت معنا في الفقرات السابقة ترتد في نهاية التحليل إلى جذور وأصول خلقية وسلوكية. ومن ذلك «سوء التفاهم بين العلماء في خلافياتهم، وسرعتهم إلى نبز المخالفين وإلى إشاعة التشنيع والسباب حتى تصبح فَيْئَةُ الغالط إلى الحق أشدَّ عليه من وقع الحسام لأجل الحمية التي تشب فيه من اعتراض المعترضين».[1]

ومن الأمثلة التي يسوقها ابن عاشور لذلك ويعتبرها من أوضح الشواهد على ما تقدم «نقلُ الأشاعرةِ عن المعتزلة مذاهبَ يقرِّرُونها بوجه يشك سامعُه هل لهؤلاء المعتزلة عقول، فإن كان من العائشين في أطمار الغفلة أبرق وأرعد وأرغى وأزبد، وإن كان عارفاً يقظاً بصيراً بالتراجم والتاريخ داخله الشك، وردَّ ما ينقل له إلى ما يجوِّزه الذهن، فوجد الخلف طفيفاً، كما في مسألة صفات المعاني، وقدرة العبد، والحسن والقبح».[2] ولكن «التهويل على المخالف والتنابز بالألقاب واللوازم» كثيراً ما أدى إلى فتن مريعة وخيمة العقبى،[3] مثل

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٤.
(٣) المصدر نفسه، ص١٧٨.

«مسألة خلق القرآن، تلك الفتنة المضحكة المبكية»، مِمَّا أدَّى إلى «كثرة تحريف المخالفين كلام مخالفيهم، وذلك شيء يعسر الاستثناء فيه».[1]

بهذا نكون قد وقفنا على أهم الأسباب التي أدت - في تقدير ابن عاشور - إلى جمود العلوم الإسلامية وتدهورها وأقعدتها عن الوفاء بحاجات المسلمين في عصر شهد العالم فيه تحولاتٍ عميقة وشاملة في مناحي الحياة كافة. وقد جاء تشخيصه لتلك الأسباب والعوامل من الدقة والشمول بحيث يرشد المتبصر في الأمور إلى إدراك متطلبات الإصلاح المنشود وتحديد المداخل المناسبة له. ولكن الشيخ لا يرى في ذلك مَقْنَعاً وكفاية، بل يحتاج الأمر عنده إلى «الإلمام بأسباب تأخر كل علم في ذاته من العلوم الإسلامية المتداولة، ليكون هذا البحث نبراساً تضيء به مسالك ما ينتحيه الأساتذة وما يهجرونه مما يمر بهم في أوقات المطالعة والتحرير، وليكون ذلك أيضاً تمهيداً لتأليف **كتب قيمة في العلوم**»[2] (التسويد من عندنا). ولَمَّا كانت رؤية ابن عاشور ونهجه في الإصلاح قد قاما - كما قدمنا - على نظرٍ تاريخيٍّ في مسيرة العلوم الإسلامية وأطوار نموها وتراجعها وعلى تقديرٍ لِمَا آل إليه حالُها في عهده، فإن تحديده للعلل والأسباب الخاصة بكلِ علم منها على حدة قد انبنى على تقديرٍ وتقويمٍ لِمَا كان يجري تدريسه فعلاً في جامع الزيتونة من فروع تلك العلوم وهي: التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة (الإنشاء والشعر والنحو والصرف وعلوم البلاغة والبيان والمعاني والبديع)، والمنطق، والتاريخ، والعلوم الفلسفية والرياضية.

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٤.

وكما فعلنا في استعراضنا للأسباب التي أدت إلَى تدهور هذه العلوم في مجموعها، فإن استعراضنا للأسباب الخاصة بكل علم لن يكون تفصيليّاً استغراقيّاً ولا تحليليّاً نقديّاً، وإنما سنقتصر على بعض تلك العلوم، مبرزين بعض ما قرره ابن عاشور بشأنها نظراً لما تمثله في تقديرنا من أنظار غير مطروقة على النحو الذي قررها به، وربما غير مطروقة ألبتة. وإذ نحن نفعل ذلك، فإنَّا نأمل أن نُوَفَّق أو يُوَفَّق غيرُنا إلى دراسة هذه الجوانب المهمة من فكره وآثاره واستيفاء القول فيما سكتنا عنه في هذه المحاولة المحدودة. وإن مِمَّا يأسف له المرء هنا أن العقل المسلم لا يبدو أنه قد تقدم تقدماً ذا بال في تقويمه لأحوال العلوم الإسلامية والتفكير في سبل إصلاحها خلال العقود التسعة التي انقضت منذ أن دوَّن ابن عاشور آراءه فيها.[1] أما العلوم التي سنتوقف عندها فهي التفسير، والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والنحو والصرف، والمنطق. على أننا سنؤخر الكلام على الفقه وأصوله ليكون تناولنا لهما فيما بعد تمهيداً للحديث عن كتاب المقاصد الذي نضعه بين يَدَى القارئ.

---

(١) وإن مِمَّا يجعل المرء يقسو في حكمه على حركة العقل المسلم بالمراوحة والتآكل وعدم التكامل والتقدم، أنه بعد أكثر من ثمانية عقود من تدوين ابن عاشور آراءه بخصوص تشخيص جوانب القصور في العلوم الإسلامية واقتراح مداخل إصلاحها، لا نكاد نرى تقدماً يذكر فيما يطرحه المهتمون بأمر إصلاح هذه العلوم. ومن الشواهد الناطقة بذلك البحوثُ والمداخلاتُ التي قدمت في المؤتمر الذي عقد لهذا الشأن بالأردن عام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م. راجع مادة المؤتمر المذكور في كتاب بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (جزءان)، تحرير الدكتور فتحي ملكاوي والدكتور محمد عبد الكريم أبو سل، عمان: جمعية الدراسات الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

١- التفسير:

يرى ابن عاشور أن عدَّ «التفسير علماً تسامح»،[١] ولا يقبل بعدِّه كذلك إلاَّ كما لو «كان شرحُ الشعر علما».[٢] ولتأييد هذا الرأي والاحتجاج له يقدم تحديداً لمعاني العلم ينهض في جزءٍ مهم منه على التعريف الأرسطي الشائع للعلم الذي تبنَّاه وبنى عليه كثير من النظار الإسلاميين من متكلمين وفلاسفة وأصوليين. فالرأي عنده أن «العلم إذا أطلق، إمَّا أن يُراد به نفسُ الإدراك، نحو قول أهل المنطق: العلم إمَّا تصور وإمَّا تصديق؛ وإمَّا أن يراد به الملكةُ المسماة بالعقل؛ وإمَّا أن يراد به التصديقُ الجازم وهو مقابل الجهل (وهذا غير مراد في عدِّ العلوم)؛ وإمَّا أن يراد بالعلم المسائلِ المعلومات، وهي مطلوبات خبرية».[٣] ولَمَّا كانت المطلوباتُ الخبرية قضايا كُلِّيةً يُبَرْهَنُ عليها في العلم، فإن هذا لا ينطبق على التفسير لأن مباحثه «ليست بقضايا يُبرهن عليها فما هي بكلية، بل هي تصوراتٌ جزئية غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللَّفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام، وليس ذلك من القضية».[٤] إلاَّ أنه مشايعةً لما جرى عليه الاصطلاح بين المسلمين بعدِّ التفسير علماً وجعله في «مقدمة العلوم الإسلامية»، ونظراً لكونه «منبع العلوم الشرعية»، فإن ابن عاشور ينظر فيه على هذا الاعتبار خاصة وأن «لأسباب تأخره أثراً قوياً في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، خصوصاً الفقه والنحو واللغة».[٥] ومع ذلك فقد حاول أن يُخَرِّج القولَ بكون التفسير علماً

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، مج١، ج١، ص١٢.

(٢) أليس الصبح بقريب، ص١٨٤.

(٣) تفسير التحرير والتنوير ، مرجع سابق، ص١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢.

(٥) أليس الصبح بقريب، ص١٨٤.

على ستة أوجه فصَّلها في المقدمة الأولى من مقدمات تفسيره. ومن هذه الأوجه وجه عقلي منهجي، وهو أن «حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته»، فكان من ثم «حقيقاً بأن يسمَّى علما».[1]

بَيْدَ أن ابن عاشور يأخذ على المفسرين أنهم وإن اشتغلوا بتقصِّي معاني القرآن وتتبعها، فقد «طفحت عليهم، وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلاَّ في مواضع قليلة».[2] وهناك وجه تاريخي يرى أنه يمكن أن يكون هو الفيصل في عدِّ التفسير علماً، وهو أن «التفسير كان أولَ ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثرت مناظراتهم، وكان يحصل من مزاولته والدربة فيه لصاحبه ملكةٌ يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه، فكان ذلك مفيداً علوماً كلية لها مزيدُ اختصاصٍ بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سُمِّيَ علما».[3]

كانت تلك وقفة مع استشكال ابن عاشور عدَّ التفسير علماً، وما قدمه من أوجه لتخريج ما استقر عليه الاصطلاح، وما يراه من وظيفة معرفية وفكرية للتفسير. ولنمض الآن إلى استعراض بعض ما يراه أسباباً لتأخر "علم التفسير". يأتي في مقدمة تلك الأسباب «الولع بالتوقيف والنقل...اتقاءَ الغلطِ الذي عظَّموا أمرَه في القرآن»، وقد نتج عن ذلك أن أصبح الناس يغتفرون في التفسير «النقلَ ولو كان ضعيفاً أو كاذباً، ويتقون الرأي ولو كان صواباً حقيقاً، لأنهم توهموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراجٌ للقرآن عمَّا أراد الله

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، ص١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣) المصدر نفسه. وانظر تفصيله القول في الأوجه الستة المشار إليها في الصفحات ١٢-١٤.

به».[1] ولذلك فإن الكثير من التفاسير إنما هو «عالةٌ على كلام سابق بحيث لا حظَّ لمؤلفه إلاَّ الجمعُ، على تفاوتٍ بين اختصارٍ وتطويل».[2] وبسبب ترسخ هذه النظرة آل الأمر بالتفسير إلى أن أصبح «تسجيلاً يُقيِّدُ به فهمُ القرآن، ويُضيَّق به معناه».[3]

ويرى ابن عاشور أن من توابع التوقيف في التفسير ولعَ المفسرين بما «ادعوه من أسباب النزول» التي «أصلُها أن آياتٍ نزلت على مناسبات فتوسَّعوا فيها توسُّعاً ضيَّق معاني القرآن العليا، مع أن وِزَانَ الآية العامة النازلة على سبب خاص وِزانُ تذييلات القرآن المناسبة لما سبقها من الأحكام».[4] وإذا كان من «أسباب النزول ما ليس المفسر في غنىً عن علمه لأن فيها بيانَ مجملٍ أو إيضاحَ خفيٍّ وموجز»، فإن كثيراً من المفسرين «أغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كلَّ آيةٍ من القرآن نزلت على سببٍ خاص، حتى رفعوا الثقة بما ذكروا».[5]

ولئن التمس ابن عاشور العذر للمتقدمين في استكثارهم من التأليف في أسباب النزول حيث كان الموضوع غير مشبع أو مستوفى ، فإنه يحمل بشدة على « أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوةً وضعفاً ، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياتُه إلاَّ لأجل حوادث تدعو إليها . وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٨٦.
(٢) تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص٧.
(٣) أليس الصبح بقريب، ص١٨٦.
(٤) المصدر نفسه، ص١٨٧.
(٥) تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص٤٧.

هادياً إلى ما به صلاحُ الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزولهُ على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»[1] ويخلص من دراسته لأسباب النزول التي صحت أسانيدها إلى أنها خمسة أقسام فصل القول فيها في المقدمة الخامسة من تفسيره،[2] غيرَ مُدَّخِرٍ في ذلك - كما يقول - «رأياً يجمع شتاتها».[3] ثم يقرر بناءً على ذلك قاعدة كلية تكون لها الحكومةُ على كل نقاش في الموضوع فيقول: «هذا وإن القرآن جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطَباً به قومٌ على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطَباً به جميعُ من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعيُ الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواترُ الدين، وليكون لعلماء الأمة مزيةُ الاستنباط».[4]

ولَمَّا كان المقصدُ الأعلى للقرآن «إصلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية»،[5] بحيث يستطيع الإنسان باتباع تعاليمه والعمل وفق أحكامه وتوجيهاته وتمثل قيمه وإرشاداته والسعي لتحقيق مقاصده وغاياته، أن يقيم مجتمعه على أرسخ أساس ويشيد حضارته على أدوم قوام، فإن ابن عاشور يرى أن مِمَّا أورث التفسيرَ تأخراً وفوَّت على المسلمين إدراكَ جوانب مهمة من هداية القرآن في هذا الشأن الضعفَ في علوم عدَّها المفسرون «بعيدةً عن القرآن، وهي ضرورية لمعرفة عظمته العمرانية، مثل التاريخ وفلسفة العمران

(١) تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص٤٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٧-٥٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٦.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٠.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٨.

والأديان والسياسة».[1]

لا يمتري أحد في أن المعرفة بعلوم اللغة العربية وبأفانين القول وأساليب الخطاب فيها هي المدخل الأول لفهم معاني القرآن وتبين مقاصده واستنباط أحكامه. إلاَّ أن التفسير - كما يرى ابن عاشور - قد عرض له الضعف وأصابه التأخر نتيجة «الضعف في اللغة والبلاغة» وقلة المبرزين فيهما من المفسرين.[2] وهو يعطي أهمية كبرى لعلمَي المعاني والبيان، ويستعيد في ذلك ما سبق أن قرره من قبل أمثالُ الجاحظ والسكَّاكي والزمخشري من أنه لا يغوص على شيءٍ من حقائق التنزيل ودقائقه إلاّ رجلٌ «قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما المعاني والبديع».[3] ولذلك فهو يؤكد أن من وجوه إصلاح التفسير والنهوض به «أن تُفسَّر التراكيب القرآنية جرياً على معاني الكلمات القرآنية بحسب استعمال اللغة العربية، ثم أخذ المعاني من دلالة الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، ثم استخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتضمن والالتزام، مِمَّا يسمح به النظم البديع [للقرآن]، ولو تعددت المحامل والاحتمالات»، فلا يكون التفسير عندها مجرد «ترجمة كلام من لغة إلى لغة أخرى».[4] فالتفسير إذاً إنما هو غوص لاكتشاف التي تنطوي عليها آيات القرآن الكريم والمقاصد التي ترشد إليها، مثلما هو سعيٌ لاقتناص الكليات التي تنضوي تحتها تلك المقاصد والمعاني.

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٩، وانظر مزيد تفصيل له في ذلك في المقدمة الثانية من التفسير، مصدر سابق، ص١٨-٢١.

(٤) أليس الصبح بقريب، ص١٩٠.

ويقف ابن عاشور في المقدمة الرابعة من تفسيره عند مسألة طالما تخالفت فيها الآراء واضطربت بشأنها الأقوال قديماً وحديثاً، تلكم هي مسألة علاقة العلوم المختلفة بالقرآن الكريم وتفسيره. وبين يدي توضيح رأيه فيها يقرر أن «الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق. وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك، فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ».[1] بيد أن هذا التوافق بين معاني القرآن وحقائق العلوم على الرغم من أنه يختلف باختلاف المقامات، إلاَّ أنه ليس مطلقاً على عواهنه بدون ضوابط، وإنما تحكمه أصول ومعايير، «وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربيةً، ولا يبعد عن الظاهر إلاَّ بدليل، ولا يكون تكلُّفاً بيِّناً ولا خروجاً عن المعنى الأصلي».[2]

وفي ضوء ذلك، وبعد مناقشةٍ ونقضٍ لما ذهب إليه الشاطبي في المقدمة الخامسة من الموافقات حيث أنكر أن تكون للقرآن صلة بعلوم الأوائل والأواخر على السواء بناءً على ما قرره من أمية الشريعة وجريانها على معتاد العرب في الفهم والإفهام، يرتب ابنُ عاشور علاقةَ العلوم المختلفة بالقرآن على أربع مراتب فيقول: «إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب: الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم [=التاريخ]، وتهذيب الأخلاق، والفقه والتشريع، والاعتقاد، والأصول العربية والبلاغية. الثانية: علوم تزيد المفسرَ علماً كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات. الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدةً له، كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق. الرابعة: علوم لا

(١) تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٤٤.
(٢) المصدر نفسه.

علاقة لها به لبطلانها، كالزجر والعيافة والميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي».[1]

٢- علم الكلام:

إذا كان البحث في الوجود والموجود مسألة «طبيعية تجيش بها النفس الشاعرة»، فإن علم الكلام في إثباته عقائد الإسلام والاحتجاج لها يمكن عدُّه «نظيرَ قسم الإلهيات في الفلسفة».[2] هكذا يمهد ابن عاشور لتسجيل مآخذه على هذا العلم الأساسي في حياة المسلمين وثقافتهم، ذلك أن شرف العلم - كما يقولون - من شرف موضوعه. وبعد أن يعرض بإيجاز إلى أصول نشأته ومراحل تطوره التاريخي وما نجم فيه من مدارس واتجاهات وفرق، محلّلاً عناصر تكوينه وعوامل حيويته، يخلص إلى أن من أهم الأسباب التي أدت إلى تأخره «الخلاف في الاصطلاحات والصفات وتعديدها وكثرة الخلاف اللفظي».[3]

وقد نشأ عن ذلك عدمُ تحرير مواضع النزاع وتحديد المسائل تحديداً علميّاً منضبطاً يرفع كثيراً من سوء التفاهم بين المختلفين والمتناظرين. بل إن الأمر قد انتهى عند أقوام من المقلدين إلى أن «اتخذ المرتابون في العقائد عند الضعف عن تأييد مذاهبهم التكفيرَ سلاحاً والأخذ بلوازم المذاهب، يدفعون بذلك الذين يخشون قوة جدلهم».[4] وعلى الرغم من أن ابن عاشور قد نشأ في مناخ يسود

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص ٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٢١٠.

فيه المذهب الأشعري، إلاّ أنه لا يتحرج قط من توجيــه نقـدٍ قـويٍّ لما آل إليـه الأمر فيه، فاستمع إليه يقول: «وأما المتأخرون - وخصوصـاً الأشـاعرة - فقـد أكثروا من الأخذ باللوازم، وفتشوا لكل طائفة عـن مقالـة ألزموهـا بهـا الكفـر حتى كفَّروا المعتزلة الذين هم أقرب الناس وفاقـاً معهـم، وقـد ترقَّـوْا فـألزموا أصحابَهم أيضاً لـوازم سـيئة، مثـل مـا ألزمـوا الإمـامَ الـرازي القـول بإمكـان الصفات الإلهية كما قال الفلاسفة».[1] وهو بهذا ينتصر للقاعدة التي تقول بـأن لازم المذهب ليس بمذهب، هادفاً بذلك إلى تقريب الشقة بين مذاهب المسـلمين ومدارسهم وجماعاتهم، ومؤكداً وحدتهـم القائمـة علـى أصـول عقديـة كـبرى جامعة.

ويرى ابن عاشور أن مِمَّا زاد علم الكلام تشويشاً ما حاوله بعض أساطينه ممن راموا التوسط بين المذاهب من تحرير فلسفة الاعتقـاد الإسـلامي وتأييدهـا بظواهر من الفلسفة فما زادهم ذلك إلاَّ خبطـاً وتقصـيراً، وهـو يقصـد بذلـك الأشاعرة والماتريدية الذين نالوا في رأيه سخط فريقي المعتزلة والسـلفية. «فأمَّـا السلفيون فعدوهم مرجئين، وأمَّا المعتزلـة فعدوهـم جبريـة، ومـن الخطـأ أنهـم راموا نقض الفلسفة فارتكبوا خبطاً شديداً وانبرى مخالفوهم للطعن عليهم».[2]

ومما زاد الشقة بعداً بين مدارس علم الكلام - فضلاً عن الأخـذ بـاللوازم - طرد الأصول في المناظرة مثلما حصل بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة تعليل أفعال الله تعالى حيث إن «الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلـح وأورد عليهم المعتزلة أو قدروا هم في أنفسهم أن يـورد عليهـم أن الله تعـالى لا

---

(١) تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص ٢١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٨.

يفعل شيئاً إلاَّ لغرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلاَّ المصالح فالتزموا أن أفعاله لا تناط بالأغراض ولا يُعَبَّر عنها بالعلل، ويُنبئُ عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة».[1]

٣- علوم اللغة (النحو والصرف):

يرى ابن عاشور أن اللغة التي أُلْهِمها البشر منذ النشأة الأولى هي «مبدأ حركة الفكر الإنساني»، الذي بمقتضاه جُعِل الإنسان بطبعه متعلِّماً ومُعلِّماً.[2] ذلك شأن اللغة منظوراً إليها في إطار الاصطفاء الإلهي للنوع الإنساني وجعله خليفة في الأرض له فيها سلطان وتصرف في أحوالها،[3] إذ علَّم الله آدم الأسماء ذلك التعليمَ الذي «كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير»، كما كان أيضاً «سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم، وهو مبدأ العلوم».[4]

أما اللغة بوصفها ظاهرة حضارية فهي ليست - في نظره - كياناً منعزلاً عن سيرورة التاريخ أو إطاراً صوريّاً مجرداً لا صلة له بحركة المجتمع وفعالياته، بل إنها تنمو وترتقي «بارتقاء الأمة الناطقة بها، وتتسع بمقدار سعة العقول» لأن اللغة إنما وضعت «للتعبير عن المراد وتصوير الفكر النفساني، فلا بدع أن

(١) تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٣٨٠-٣٨١.
(٢) تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٤٣٦.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٩٥.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٤١٠.

أخذت سعةً كلما اتسعت الأفكار».[1] والعكس صحيح أيضاً، فإن جمود الفكر وضمور الأفكار يؤدي إلى تضايق أوعية اللغة وتكلسها. ولقد كان من قدر اللغة العربية أن «أصبحت لغة علميةً بعد كونها لغة شعرية وخطابية، ووُجد في سعتها ما كفى لإيجاد الأسماء الاصطلاحية»، وذلك بسبب انتشار دعوة الإسلام ونشوء العلوم الإسلامية ونقل العلوم اليونانية إليها.[2] إلاَّ أنه قد أصابها الانحطاط والجمود «إذ ألَمَّت الأمراضُ الاجتماعية بالمسلمين» في القرن الخامس للهجرة، حتى إن المرء ليقرأ «مسائل النحو كاملة ثم لا يكون من بعدُ قادراً على تحرير رسالة أو قول كلام معرب»، فانطبق بذلك على حال الكثيرين من أهلها معها المثلُ القائل «النحو صنعتنا واللحن عادتنا».[3]

تلك صورة مختزلة، ولكنها معبرة وموحية، لِمَا آل إليه وضع اللغة العربية مع أهلها، رسمها ابن عاشور قبل تسعة عقود من الزمن تمهيداً لتشخيص الأسباب التي أفضت إلى ذلك واقتراح بعض المداخل للعلاج. ويهمنا هنا أن نستعرض رأيه في النحو والصرف وتصوره لطبيعة العلاقة بينهما لِمَا فيه من طرافة تجعله يستحق أن ينظر فيه المتخصصون في الدراسات اللغوية الذين يرجون للغة الضاد نهضة وازدهارا. فعنده أنه «كان من الواجب أن يُسمَّى العلمان باسم واحد يشملهما لأنهما علمُ تركيب اللغة واستعمال مفرداتها».[4] فهما في الحقيقة وجهان لأمر واحد، إذ النحو إنما هو «تحسين للكلام، وهو أجلُّ طور من أطوار ارتقاء اللغة، وهو مبدأ البلاغة، أي إيصال فهم السامع

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢١١.
(٢) المصدر نفسه، ص٢١١-٢١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢١٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٢١٩.

إلى المراد بطريق أوضح يبلغ به مراد المتكلم»، أما الصرف فهو «أدخل في تقويم اللغة، فلا يتم تكلم دون معرفته، أو يطول تعلم اللغة دونه».[1] وبعبارة أخرى، فالنحو وظيفته تقويم بنية الكلام والتعبير، بينما الصرف وظيفته تقويم بنية الكلمات والألفاظ، بحيث يستطيع المتكلم أن ينشئ من ألفاظ صحيحة جذراً واشتقاقاً كلاماً معرباً مستقيماً وسليماً من حيث علاقات أجزائه بعضها ببعض وأداؤه للمراد أداءً واضحا. فلا خطاب إذاً بدون هذين الوجهين متلازمين.

ويورد ابن عاشور عدداً من الأسباب التي يرى أنها قد أفسدت ما هو مناط بالنحو والصرف من وظائف، منها «إطالة المباحثة» فيهما «بتبيين العلل والأسباب».[2] فلئن كان التأمل في تلك الدقائق ودراستها واستذكارها أمراً مهمّاً لأنها تجمع على الإنسان - وخاصة الدخيل في اللغة - «متفرقاتٍ وتهديه إلى خبايا تكون له مذكرةً عند النسيان ومُميِّزةً عند الاشتباه»،[3] إلاَّ أن التطويل والتطويح فيها وطرق درسها وتدريسها قد أدت إلى «تشويش للأذهان»، فانعدمت بذلك «فائدة تعليم اللسان، حتى إذا اختبرتَ التلميذَ الذي قضى مدة في تعلُّم النحو والصرف لا تجد عنده غيرَ محفوظاتٍ من الشواهد وقضايا من الحجاج واللجاج، أمَّا حُسْنُ التعبير أو رعيُ قواعد الفنَّيْن فهما عنه بمفازة».[4]

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢١. وفي هذا الصدد يقول السيد محسن الأمين تعليقاً على بعض كتب النحو التي كانت تدرس في الحوزة العلمية بالنجف: «فترى أن شرح القطر في النحو - وهو من أحسن الكتب وأوضحها عبارة وأجمعها للفوائد - ذكر مؤلفه في أوله أن اللفظ جنس بعيد والقول جنس قريب واستعمال الأجناس البعيدة في الحدود معيب عند أهل النظر. وهذه مسألة من مسائل المنطق، فكيف يسوغ ذكرها في كتاب يتعلمه المبتدئون في علم النحو ولا يعرفها الأستاذ فضلاً عن تلميذ؟» معادن الجواهر، مرجع سابق، ص٣٦.

ولقد نشأ ذلك التطويل والتطويح - في رأيه - من «كثرة الخلاف بين علماء الفنين وخصوصاً بين البصريين والكوفيين». وهو يؤكد دون تردد أنهم «لو نخلوا الخلاف لرأوا أن أكثره يرجع إلى اللفظ من مُستدْرَكاتٍ يستدركونها، وجزئياتٍ يتقاسمونها، وقواعد تجيءُ اللغةُ على خلافها فيؤولونها».[1] وإنَّمَا فاتهم - وخاصة المتأخرين منهم - مِثْلُ ذلك النخل الذي كان يُمكن أن ينتهي بهم إلى وفاق لأنهم «أقاموا التعصب مقام التحقيق».[2]

٤- المنطق:

إذا كان المنطق «علماً يعصم الأفكار عن الخطأ في المطلوب التصوري الذي تُتَعرَّفُ منه حقيقةُ الشيء، وفي المطلوب التصديقي الذي يُتعرَّفُ منه العلمُ مع دليل ما»، فإن ابن عاشور يذهب إلى القول بأنه «ما خلت لغة من لغات الأمم في مناقشاتها من قضايا المنطق لولا اختلاف الاصطلاح»، مهما كان من أمر نقل المسلمين للمنطق اليوناني ضمن ما نقلوه من علوم الأوائل.[3] وعنده أن التأمل في مسائله وقضاياه يوقفنا على أنها «فطرية عقلية، أي تنتهي إلى شيء يُدرك بالفطرة والضرورة».[4]

وهكذا فالمنطق بهذا المعنى ليس أمراً قد اختصت العبقرية اليونانية دون سائر الأمم باكتشافه والتفكير وفقاً لقوانينه، وإن كان أرسطو - حسب الرؤية

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢٢١.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢١. هذا وراجع حديثه المسهب عن علوم اللغة عموماً وأوجه قصورها وسبل إصلاحها في الصفحات ٢١١-٢٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٥.

السائدة لتاريخ الفلسفة - هو الذي جمع أصوله ودون قواعده ونسق قضاياه. وربَّمَا أمكننا القول هنا إن مثل هذه النظرة إلى المنطق هي التي حدت بالفيلسوف الإنجليزي جون لوك في سياق نقده للفكر الفلسفي المدرسي في العصور الأوروبية الوسطى إلى أن يقول قولته الساخرة: «إن الله لم يكن من البخل بحيث يخلق الإنسان ويجعل له رجلين، ثم يترك لأرسطو أن يجعله كائناً عاقلاً [يفكر تفكيراً منطقيّا]».(١) ومن ثم يُمكن القول كذلك مع الفيلسوف الأمريكي أبراهام كابلان بأن هناك في الواقع والتطبيق أنواعاً من المنطق (logics-in-use)، كما أن هناك عدة أنساق وأبنية منطقية (reconstructed logics).(٢)

وإنما سُمِّي المنطق منطقاً - كما يرى ابن عاشور - «لأن الغاية منه استقامة النطق، فهو قانون اللسان من حيث إنه آلة التعبير عن المعاني».(٣) وفي هذا السياق يرجِّح أن اعتبار الصلة بين المنطق واللغة هو الذي حدا بالسكّاكي إلى أن يسلكه في قسم الاستدلال من كتابه المفتاح، وبابن سينا إلى القول بأنه «لا يُبحث في المنطق عن شيء زائد عن أسرار النحو».(٤) ولا يخفى على القارئ أن هذا النحو من النظر إلى العلاقة بين مباحث اللغة ومسائل المنطق ينم عن وعي مبكر عند ابن عاشور بإرهاصات ما سيصبح حقائقَ معلومة وأفكاراً دارجة في دراسات فلسفة اللغة والمنطق وخاصة في الفلسفة التحليلية، وهو وعيٌ يمتد بجذوره في التراث اللساني والفلسفي الإسلامي.

---

(1)John Locke: An Essay Concerning Human Understanding, Oxford: Clarendon Press, 1988, p.671.

(2)Abraham Kaplan: The Conduct of Inquiry, Scranton, Pennsylvania: Chandler Publishing Company, 1964, p. 9.

(٣) أليس الصبح بقريب، ص٢٢٥.

(٤) المصدر نفسه.

وبناءً على هذا التصور للعلاقة بين اللغة والمنطق، يرى ابن عاشور أن من أسباب الاختلال التي أصابت المنطق في الثقافة العربية الإسلامية «سوءَ الترجمة والغفلة عن التطبيق على أسلوب العربية التي نُقل لأجلها، لأنه علمٌ لسانيٌّ أيضاً لا عقلي»، ومن ثم لا يمكن الادعاء بأنه «لا يختلف باختلاف الأمم».[1] وإذا كان المنطق «من العلوم التمرينية التي تظهر نتائجُها بعد طول عمل»، فإن مِمَّا قعد به عن أداء وظيفته في التعليم الإسلامي «فراغَ بعض مسائله وشغورَها من التمرين في الصناعات الخمس [البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة] »؛ وذلك بسبب «إهمال المتأخرين للغرض من وضعه».[2] ذلك فضلاً عمَّا قابله به طوائف من العلماء وخصوصاً المحدثين والفقهاء من تحريمٍ له وتغليظٍ على المشتغلين به.[3]

٥ - الفقه وأصوله:

إذا كان الأصل الأصيل للإسلام هو القرآن الذي فيه «تبيان كل شيء»، بمعنى «أن فيه أصول الأحكام وكلياتها والإشارة إلى مقاصد الشريعة في الخلق»، فقد كان في «ذلك مقنع من تنبيه المجتهد إلى ما يأخذ وما يدع» بحيث جرى العلماء على أن يستنبطوا منه «تفاريع الأحكام في جميع الشؤون التي تدعوهم إليها الحاجة».[4] ذلك هو منشأ الفقه بوصفه تشريعاً وتكييفاً لأوضاع الحياة ونوازلها في شؤون الأفراد كما في شؤون الجماعات، وذلك هو أيضاً

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢٢٥-٢٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٦.
(٤) المصدر نفسه، ص١٩٦.

منشأ علم أصول الفقه بما هو المنهج الضابط لعملية الاجتهاد في فهم نصوص القرآن واستنباط الأحكام منه والتفريع على ما يحتوي عليه من كليات وتطبيقها على ما يعج به واقع الحياة من أقضية ونوازل. وقد حاول ابن عاشور أن يستقصي تطورات حركة التفريع والاستنباط تلك ومآلاتها كما انتهت إليه تدويناً في كتب الفقه فوجد أنه يمكن تقسيمها قسمين:

أ - «قسم تذكر فيه الفروع وأنواع الحوادث مذيلة بأحكامها، مثل المدونة المروية عن الإمام مالك، ومثل الجامع لمحمد بن الحسن الشيباني».

ب - «وقسم تذكر فيه الكليات الفقهية التي يسميها المتأخرون الأصول القريبة، ويفرعون عليها المسائل الجزئية، مثل قواعد القرافي، والأشباه [والنظائر] لابن نجيم، وقواعد عز الدين بن عبد السلام، ومن سلك طريقتهم مثل المقري والونشريسي».[1]

وبما أن «القاعدة هي الكلية التي يسهل تَعَرُّفُ أحوال الجزئيات [وأحكامها] منها»[2] بحيث يمكن للفقيه بواسطتها الهيمنة على شتات المسائل والنوازل التي ينظر فيها بتصنيفها وترتيبها وفق القواعد الفقهية أو الأصول القريبة التي مر ذكرها، فإن اقتصار الأغلبية من الفقهاء على ذلك وميلهم «إلى التقديرات وإلى تكرير الفروع» كان - في رأي ابن عاشور - «أقدم فسادٍ أوجب تأخرَ الفقه [و]أطمع فيه القاصرين، حيث رأوه غيرَ محتاجٍ إلى نظر أو خدمة

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٩٧.

(٢) محمد بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف الدكتور رفيق العجم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦، ج٢، ص١٢٩٦.

علوم أخرى، بل هو صورٌ لها أحكام تؤخـذ مسـلمة».[1] وبذلـك انقطـع علـم الفقه - إلاً قليلاً - عن التفاعل والتواصـل مـع علـوم أخـرى ذات مدخـل في نُمُوِّه وازدهاره، كما انقطع عن التفاعل مع ما تجري به أوضاع الحياة فعـلاً مـن قضايا ومشكلات هي قوام حياته وتجدده، فأصبح مجرد قواعد صورية وقوالـب نظرية مجردة إذ حصرت «مسائل الفقه فيها»،[2] والتهى النـاس بتلـك القوالـب والصور عن الاستمداد من عطاء القرآن الذي ما له من نفاد.

وإذا كان يمكننا القولُ بأن علمِ الأصول يتـنزل منزلـة «المنطـق بالنسـبة إلى علم الفقه» بحيث تكـون «العلاقـةُ بينهمـا علاقـةَ النظريـة بـالتطبيق، لأن علـم الأصول يمارس وضع النظريات العامة عن طريق تحديـد العنـاصر المشـتركة في عملية الاستنباط، وعلم الفقه يمارس تطبيقَ تلك النظريات والعناصر المشـتركة على العناصر المختلفة التي تختلف من مسألة إلى أخـرى»،[3] إذا كـان يمكننـا أن نقول ذلك، فإنه يمكن القول أيضاً إن ما يصيب أحدَهما مـن أسـباب الضعـف والتأخر يُورِث ولا شك ضعفاً وتأخراً في الآخر. وذلك هو في الحقيقة ما سـار عليـه ابـن عاشـور في تشـخيصه للأسـباب الـتي أدت إلى تـأخر علمَـي الفقــه والأصول، بل إن بعضها هو في الواقع أسباب مشتركة بينهما. ولن نعيد هنا ما سبق أن أوردناه عند الحديث عن الأسباب العامة لتأخر العلوم الإسلامية مثـل التقليد وتلقّي كلام السابقين بمجرد التسليم والعكوف على مذاهبهم والانتصار لها، وإنَّمَا نعرج بالكلام على أسباب أخرى أورثت خللاً في بنيـة علمَـي الفقـه

---

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٣) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول (ضمن المجموعـة الكاملـة لمؤلفاتـه)، بـيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ج١، ص٢٥.

والأصول على نحوٍ ضاعف من آثار تلك الأسباب التي مررنا بها.

لقد كان «إبطال النظر في الترجيح والتعليل» الغرض منه عند مقلدي المذاهب - كما رأينا - «الإقلالُ من الخلاف والمحافظة على وحدة المذهب» إذ كانوا يرمون مَنْ يسلك طريق النظر والتعليل «بأنه يريد إحداثَ مذهب جديد، أو إحداث قول ثالث، كما هو اللقب المعروف في باب الإجماع من كتب الأصول».[1] وهذا التسويغ فضلاً عن كونه «هو المانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذهب»، فإنه في الحقيقة «يفضي إلى التوقف في أحكامِ محدثاتٍ كثيرة»، ويغفل عن أن «المستنبطات الاجتهادية قد راعى فيها أئمةُ المذاهب المصالح والمفاسد، ومقاصد الشريعة، وحاجات الأمة وعوائدها، ودفع المشقات، ونحو ذلك».[2] ويتصل بذلك، بل يلزم عنه عند ابن عاشور، «إهمالُ النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها» إهمالاً أوجب «تشعب الخلاف، سواء كان خلافاً عالياً [= بين المذاهب] أم نازلاً [= في المذهب الواحد]». وهو يرى أن هذا الإهمال كان «سبباً في جمودٍ كبير للفقهاء ومعولاً لنقص أحكام نافعة، و[أن] أشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل».[3]

وإذا كان من الجائز - كما يقول ابن عاشور - أن «الداعي إلى وضع علم أصول الفقه» ما أدركه السلف المؤسسون للمذاهب من ضرورة البحث في مقاصد الشريعة بتتبع «تصاريف أحكامها»،[4] إلاَّ أن مِمَّا جرى عليه علمُ الأصول في تطوره التاريخي «الغفلة عن مقاصد الشريعة»، فلم يدونها العلماء

(١) أليس الصبح بقريب، ص١٩٨.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٠.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

في الأصول واكتفوا بأن «أثبتوا شيئاً قليلاً [منها] في مسالك العلة، مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة، وكان الأَوْلَى أن تكون تلك [هي] الأصل الأول للأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير».[1]

وانطلاقاً من هذا التقدير لأهمية مقاصد الشريعة ووظيفتها في الاجتهاد والاستنباط، ندب ابن عاشور نفسه لاستئناف القول فيها تأصيلاً وتفصيلاً «لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار... حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرَّةٍ من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق».[2]

ولئن كان يمكن لعلم أصول الفقه أن يكون عليه المعوَّلُ في ضبط مسالك الاجتهاد وتقريب الرأي بين المجتهدين، فإن ابن عاشور لا يرى فيه غناءً كما سنرى بعد قليل.

وإلى تلك الأوجه من القصور الذي قعد بالفقه وأصوله يضيف ابن عاشور «الضعف في علوم الاجتماع وحاجات الأمة» مِمَّا نتج عنه مثلاً إهمالُ «أحكام صور من البيوع» إذ نزَّل العلماء «على بيوع الناس اليوم أحكامَ بيوعِ الآجال التي كانت في القرون الأولى من الهجرة، ولم يعتنوا بتخريج أحوال البيوع الحاضرة».[3] وإنَّمَا آل الأمرُ بالعلماء إلى مثل هذه الحالة نتيجة الغفلة عن أن «أسباب الحياة قد تطورت والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم معين بصورته

(١) أليس الصبح بقريب، ص٢٠٤.
(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٦٥ (هذا ونحن نحيل هنا وفي سائر هذه الدراسة على النشرة الحالية للكتاب).
(٣) أليس الصبح بقريب، ص٢٠١.

السالفة قد انقلبت انقلاباً تامّاً» حسب عبارة الدكتور حسن الترابي.[1]

وإذا كان فقهُ الشعائر أو ما اصطلح عليه بالعبادات «أوغلَ في الأثر» إذ طريقُها «التوقيف»، فإن الفقهاء قد صرفوا جلَّ همِّهم إلى هذا الجانب من الشريعة «فأكثروا فيه التخريج»، فتضخم على حساب فقه المعاملات والنوازل الذي قصروا فيه و«تركوه محتاجاً إلى أصول وكليات تجعل للعارف به معرفةً بأحوال الزمان وتودعه شعوراً نبيلاً في إدراك قيمة الدعاوى واحترام الحقوق وكراهية الظلم».[2]

ذلك عرضٌ - في غالبه - سرديٌّ، غير تحليليٍّ ولا نقدي، لقراءة ابن عاشور لتاريخ التعليم الإسلامي ومحاولات إصلاحه من خلال جامع الزيتونة، صحبته وقفاتٌ مع تشخيصه لأوجه القصور وأسبابه في العلوم الإسلامية. وقد حرصنا في ذلك على أن ندع عباراتِه نفسَها تنطق بما انتهى إليه من تشخيص لأوضاع تلك العلوم وما ذهب إليه من آراء في سبل إصلاحها. وإنما قصدنا من هذا العرض أن نُطلع القارئ على جانب مهم من فكره وتراثه العلمي قلَّما انتبه إليه الدارسون له على قلتهم، وهو جانب من الأهمية بحيث يمكن أن يكون مدخلاً مناسباً وإطاراً صالحاً لدراسة أعماله وتفهم ما ذهب إليه من مذاهب في الاجتهاد والنظر. ذلك أنه فضلاً عن القيمة التاريخية التي ينطوي عليها كتاب أليس الصبح بقريب؟ الذي وقفنا على أهم ما أودعه فيه المؤلف من رؤى نقدية وأفكار إصلاحية في العلوم الإسلامية ، فإننا نزعم أن هذا الكتاب يشتمل في الحقيقة على بذور الإطار الفكري الكلّي الذي تحرك فيه ابن

---

(١) حسن الترابي: مرجع سابق، ص١٩١.

(٢) أليس الصبح بقريب، ص٢٠٢.

عاشور ، كما يحتوي على أصول الإشكياليات الرئيسة التي شغلته طوال حياته العلمية والعملية والتي حاول أن يجيب عنها – أو عن بعضها على الأقل – فيما كتب وألف.

وبعبارة أخرى إن سائر ما كتبه – على اختلاف مجالاته – يمكن النظر إليه على أنه تطويرٌ وتفصيلٌ وتأصيلٌ لكثيرٍ من الأفكار والآراء التي ضمنها هذا الكتاب على نحو كلي اختزالي. وليس كتاب المقاصد الذي بين أيدينا إلاَّ مثالاً ناطقاً على ما ذكرنا.

لقد سبقت الإشارة إلى أن من أوجه القصور التي أورثت – في رأي ابن عاشور – الفقهَ والأصولَ خللاً وتأخراً إهمالَ البحث في مقاصد الشريعة. وفكرة المقاصد – كما هو معلوم – ليست أمراً جديداً في النظر الاجتهادي الإسلامي، إذ نجد لها بذوراً عند كلٍّ من الجويني والغزالي ستزداد نضجاً مع العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن قيم الجوزية، ولربما أمكن الصعود بها إلى بعض فقهاء المدينة وخاصة الإمام مالك بن أنس، انتهاءً عبرهم إلى فقه عمر بن الخطاب ﷺ، بل الزعم بأن مراعاتها في تنزيل الأحكام على الوقائع والنوازل لا يكاد يخلو عنها نظر فقيه مجتهد يعتد به. ولكن صياغتها صياغةً منهجية متكاملة كان عليها أن تنتظر حتى القرن الثامن للهجرة ليفردها الشاطبي بالتدوين والتنظير والتأصيل. على أن قدرَ كتاب الموافقات للشاطبي لم يكن ليكون أحسن من قدر المقدمة لابن خلدون، فكلا الكتابين قد لفه الإهمال وعدم التقدير ولم يجد من الفهم والدراسة ما يمكن أن يحول أفكاره ومقولاته إلى منهج منتج في الاجتهاد التشريعي والفقهي (الموافقات) أو النظر التاريخي الاجتماعي (المقدمة). فالمقدمة كان قدرها أن «ظلت حروفاً ميتةً في الثقافة

الإسلامية» لعصر ما بعد الموحدين،[1] وكذلك كان قدر الموافقات.[2]

وسيكون على الكتابين أن ينتظرا عدة قرون حتى يكتشفهما العقل المسلم ويحاول استئناف القول فيما اجترحاه من سبل في النظر وتطوير أو على الأقل توظيف ما احتويا عليه من أفكار ومقولات. وإنما يعود الفضل في التنبيه إلى قيمة هذين الكتابين وغيرهما من أمهات التراث الفكري الإسلامي إلى حركة النهضة والإصلاح التي بدأت بذورها في العالم الإسلامي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر للميلاد، وما ولَّدته من وعيٍ تَعاظم بالتفاعل مع ما ورد إلى دار الإسلام من مفاهيم الحضارة الغربية ومناهجها في الفكر والحياة.

وإذ لسنا هنا في مقام تقويمٍ أو تأريخٍ لتلك الحركة في منشئها وتطوراتها ومآلاتها، فإنه لا يفوتنا أن نؤكد أن البحث في مقاصد الشريعة وكلياتها، شأنه شأن النظر في قوانين التاريخ وسنن الاجتماع، قد ارتبط ارتباطاً قويّاً - لدى عدد من المفكرين الإسلاميين منذ منتصف القرن التاسع عشر - بهموم تحديد المرجعية والوجهة، والسعي لاستئناف المسير أو النهوض، إذ كان أولئك المفكرون الإصلاحيون يسعون إلى «إقامة أصول تشريعية عقلية كلية قطعية».[3] ذلك أنه كلما ازدادت الصورةُ التاريخية (التقليديَة) للمجتمع الإسلامي اهتزازاً

---

(١) مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨، ص١٦. وقارن بخصوص الموافقات بعبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص٦١٤.

(٢) ستكون لنا عودة إلى العلاقة التاريخية والمنهجية بين بحث المقدمة في كليات الاجتماع الإنساني وسنن التاريخ وبحث الموافقات في كليات الشريعة وأصولها الجامعة، وما يصدر عنه الكتابان من إشكالية معرفية موحدة على الرغم من اختلاف الموضوعات التي يعالجانها.

(٣) عبد المجيد تركي: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، الاجتهاد (تصدرها دار الاجتهاد ببيروت)، العدد ٨، صيف ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ، ص٢٤١.

وتفككُكاً في الواقع والفكر معاً، وكلما تكاثف اجتياحُ حياة المسلمين من قبل واردات الحضارة الغربية بأنماطها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية ونظمها القانونية والإدارية ومفاهيمها الفلسفية بل ورؤيتها الكلية للوجود والحياة، ازداد الشعورُ لدى طوائف واسعة من المفكرين والمثقفين المسلمين بضرورة البحث في هذين الأمرين بوصفهما المدخلين اللازمين للخروج من الأزمة التاريخية والحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية منذ عدة قرون.

وإذا كان الفضل في مصر - وربما في المشرق العربي الإسلامي عامة - يعود إلى الشيخ محمد عبده في التنبيه إلى قيمة مؤلفات الشاطبي وخاصة الموافقات، فإن الفضل في تونس يعود إلى تلك العصبة من العلماء الذين آزروا خير الدين وندبوا أنفسهم معه للإصلاح، كما يتجلّى ذلك مثلاً عند الشيخ أحمد بن أبي الضياف في كتابه الإتحاف إذ يناقش ويعرف مفهوم "السياسة المدنية".[1] ولئن كان الشيخ عبد الله دراز هو الذي نهض في مصر - تنفيذاً لوصية شيخه الإمام محمد عبده[2] - بتحقيق كتاب الموافقات وتحليته بشروح وتعليقات مفيدة[3] لا شك أنها يسرت على الكثيرين فهم مصطلح الشاطبي ودرك مراميه، فإن ابن عاشور كان له الفضل والريادة في تدريس الكتاب بنفسه

---

(١) الشيخ أحمد بن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: كتابة الدولة للثقافة، ١٩٦٣، ج١، ص٤٦-٤٧.

(٢) انظر مقدمة الشيخ عبد الله دراز لكتاب الموافقات، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، مج١، ص١٦.

(٣) هذا ولا ينبغي أن نغفل عمّا قام به كل من الشيخ حسنين مخلوف والشيخ محمد الخضر حسين في التنبيه إلى قيمة كتاب الموافقات والعمل على إشاعته بين الناس، خاصة وأن لكليهما تعليقات وشروحاً مهمة عليه. كما ينبغي ألاّ ننسى ما أسهم به الشيخ محمد رشيد رضا من خلال نشره لكتاب الاعتصام والتنويه بقيمته والربط بينه وبين كتاب الموافقات.

لطلاب جامع الزيتونة جنباً إلى جنبٍ مع المقدمة ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة والنجاة في سياق ما كان قد نذر نفسه له من مهمةٍ لإصلاح التعليم الإسلامي في تونس وتجديده مادة ومنهجا.

دواعٍ ومقاصد في التنظير للمقاصد

ليس النظر في المقاصد والبحث فيها عند ابن عاشور من باب الترف العقلي ولا هو مجرد طلبٍ للمتعة الذهنية المجردة، وإنما هو ذو غايات عملية تهم المسلمين في حياتهم الفكرية والاجتماعية الراهنة، إذ القصد منه إغاثتهم «ببُلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلكم المقانب».[1] ولأن البحث في المقاصد من الأمور التي أُهملت في تاريخ العلوم الإسلامية كما رأينا، فإن ابن عاشور يدرك منذ البداية أن المقدم عليه لن يسير في طريق مطروقة ممهدة؛ ذلك أنه حتى القواعد التي أصَّلها بعضُ الأئمة مِمَّا يتصل بهذا المبحث جاءت متناثرةً قد غمرتها الجزئيات التي استُدِلَّ بها عليها، فأبعدها ذلك «عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها».[2]

وابن عاشور ليس بدعاً في هذا الشعور أو الحكم، فقد شاركه فيه وأعرب عنه بعبارة قريبة الشيخ محمد العزيز جعيط (١٣٠٣-١٣٨٩هـ/ ١٨٨٦-١٩٧٠م)، زميله وشريكه في تحمل أعباء فتوى المذهب المالكي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. فقبل عشر سنوات من إصدار ابن عاشور

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٦٥؛ و"مقانب" جمع مفرده مِقْنَب، وهو اسم الجماعة الكبيرة من الفرسان، واستعاره ابن عاشور هنا "لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق".

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٣.

كتابه عن المقاصد عام ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م، كتب الشيخ جعيط في العدد الثاني من المجلة الزيتونية يقول، بعد أن وصف تجربته مع كتب التراث ومدوناته بحثاً عن مسالك توصله إلى اليقين في أمر المقاصد:

«ذلك أني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوانٍ جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شَمْلَ المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صباباتٌ من العلل وشذرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حدِّها علة، إذ لا تبثُّه تلك العللُ مقصداً تأرزُ إليه أفرادُ أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفر عمَّا في أغوار تلك العلل من الفوائد».[1]

ولا سبيل إلى بلوغ الغاية في أمر المقاصد وجمع شملها - كما يضيف الشيخ جعيط - إلاَّ شد رحال الصبر والبحث والتنقيب في بطون تلك الدواوين والكتب عسى « بروق التوفيق تتألق للعلماء الراسخين من المعاصرين العاملين في سبيل الإصلاح فتنشرح صدورهم لمراجعة المواد المتحدَّث عنها **وجمع متفرقاتها ونظم شتاتها وسبكها في قالب يقري أريها المشور ويجعل الوصول إليها من الأمر الميسور**»[2]. (التسويد من عندنا).

وكأنَّما كان تأليفُ ابن عاشور في المقاصد استجابةً للدعوة التي أطلقها الشيخ جعيط وتحقيقاً للأمنية التي أعرب عنها، فكان لا بدَّ له من تجشم وعورة

---

(١) الشيخ محمد العزيز جعيط: "المقاصد الشرعية وأسرار التشريع"، المجلة الزيتونية، مج١، ج٢، تونس: شعبان ١٣٥٥هـ/ أكتوبر ١٩٣٦م، ص١٢٤.

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٥..

الطريق والسير في متشعِّب مسالكه حتى يجمع شتات ما تفرق من تلك "الصبابات" و"الشذرات"، وحتى يتجاوز ما يلفيه من ضيق في مباحث الأئمة المتقدمين «إذْ فرضوا جمهرة جدلهم واستدلالهم خاصة بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع»، وهي أبواب غير مجدية - في نظره - «للباحث عن أسرار التشريع في أحكام المعاملات».[1]

وفضلاً عما تقدم فإن الغرض من البحث في المقاصد هو تجاوز ما يحدث بين المختلفين في مسائل الشريعة من عسر الاحتجاج «إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها الْمُشَبَّهُ عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج. ورأيت علماء الشريعة بذلك أَوْلى وللآخرة خيرٌ من الأُولى».[2]

فالمطلوب تحقيقه إذاً أمران على قدر كبير من الأهمية في حياة المسلمين وثقافتهم، عليهما تتوقف نهضتهم وبهما تتحدد وجهتهم، وهما:

الأول: تشريع مصالحهم الطارئة في سياق الحوادث والنوازل المتشابكة.

والثاني: الرجوع بهم إلى «وحدة رأي أو تقريب حال»،[3] وذلك ببلوغ

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٧٥-١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

القطع واليقين[1] أو الظن الغالب أو القريب من القطع في فهم مسائل الشريعة ومسالك الاستدلال عليها. وبعبارة أخرى نحن أمام إشكاليتين يتوقف على حسن معالجتهما وحلهما سيرُ حياة المسلمين أفراداً وجماعات، إحداهما عملية اجتماعية أو قل حضارية، والأخرى معرفية منهجية.

ولكن لمعترض أن يقول: أليس علم أصول الفقه قد تكفل بذلك؟ أليس هو العلم الذي حوى ضوابط الاجتهاد وقواعد الاستنباط، وقنن مسالك الرأي والنظر في نصوص الشريعة؟ أليس هو العلم الذي أنيطت به مهمة ملاحقة النوازل وتكييفها وفق أحكام الشرع بما يحقق مصالح المسلمين؟

لم يكن هذا الاعتراض بتفصيلاته وحيثياته غائباً عن ابن عاشور، فقد أثاره هو نفسه وردَّ عليه بأنه لا غناءَ في علم الأصول، إذ إن «معظم مسائله مختلَفٌ فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للخلاف في تلك الأصول».[2] بل حقيقة الأمر هي أن الخلاف الناشب في أصول الفقه سببه أن قواعد الأصول نفسها قد انتُزِعَتْ من الفروع الفقهية انتزاعاً، لأن علم الأصول قد جرى تدوينه في مرحلة متأخرة عن تدوين الفقه.[3] فالمشكلة كما استشعرها ابن عاشور ذات اتصال وطيد بسياق النشأة التاريخية لعلم الأصول نفسه وما كان لذلك من آثار في تكوينه وبنيته ذاتهما، ذلك أن معظم مسائله - كما يقرر - «لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول

(١) راجع عرضاً جيداً لآراء الأصوليين في إشكالية القطع والظن في: إسماعيل الحسني: مرجع سابق، ص١٠٢-١١٢؛ وانظر مناقشة جادة لعلاقة هذه الإشكالية بالبحث في المقاصد في: عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص٣٩٨-٤٤١، ٤٩٠-٥٣٠.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٦٦.
(٣) المصدر نفسه.

محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ».[1] ومن ثم لاَ مَطْمَعَ - في نظر ابن عاشور - في بلوغ القطع واليقين بتطلبه بواسطة قواعد علم الأصول، ولذلك جاءت دعوته صريحةً وقويةً إلى مراجعة مسائل أصول الفقه وإخضاعها لميزان النقد والنظر وتنقيتها مِمَّا اختلط بها من عناصر غريبة، ثم إعادة «ذوبها في بوتقة التدوين» ومزجها بـ«أشرف معادن مدارك الفقه والنظر» للتأدِّي بذلك إلى تأسيس «علم مقاصد الشريعة».[2]

إن البحث في مقاصد الشريعة والدعوة لجعلها علماً قائماً بذاته عند ابن عاشور متصل اتصالاً وثيقاً ببحث آخر ذي خطورة بالغة هو البحث في «نظام الاجتماع الإسلامي»، وهو يرى أن المشتغل بهذا البحث «أحوجُ إلى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه». فهؤلاء كانوا «يميلون إلى الحقائق الظاهرة المضبوطة الصالحة لأن تكون قواعد للتشريع... ويمثلون بعلل الأحكام الصالحة لإلحاق فرع قياس بأصل قياسٍ لمساواتهما في علة الحكم، ولا يهتمون ببيان الحكمة التي هي منشأ علل كثيرة، وإنَّما يتعرضون للحكمة استطراداً في ذكر شروط العلة».[3]

فكأنَّما ابن عاشور بنقده هذا لِمَا جرى عليه علماء الأصول وبدعوته إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه أو إعادة تدوينه، يهدف إلى إحلال ما كان يتم تناوله استطراداً وتبعاً لغيره محلَّ ما هو مُقَدَّم وأساسي، وذلك بإخراجه من

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٦٦-١٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧٢.
(٣) محمد الطاهر ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس) والدار الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥، ص٢١.

خبايا مسائل أصول الفقه و«مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة أو المملولــة» مِمَّا لا يصل إليه «المؤلفون إلاَّ عن سآمة، ولا المتعلمون إلاَّ الذين رُزِقوا الصــبرَ على الإدامة».[1] وغايته من ذلك كله إنما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة «لكليات الإسلام» تهدي المجتهدين وتعصمهم في إجراء الأحكــام وتكــون لهــم «بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة».[2]

أمَّا الاعتراض الثاني الذي يمكن أن يثار ضدّ ابن عاشــور فيمكــن صياغتــه على النحو الآتي: ألا يكفي ما قام به عدد من الأئمة من بسطٍ لقواعد وتقريــرٍ لمسائل خادمة لمقاصد الشريعة نضدوها نضداً وأصلوها تــأصيلاً مثــل العــز بــن عبد السلام في القواعد والقرافي في الفروق؟ ثم ألا يكفي ما أفردها به الشاطبي من تأليفٍ وتدوين في كتابه الموافقات، فنظم ســلكها، وأصــل قواعدهــا، وبــين مسالك الكشف عنها، ورتب درجاتها، واحتج لأهميتها في الاجتهــاد إذْ جعــل المعرفة بها أُسَّه وعنوانه؟

وهذا كذلك اعتراض لم يغفله ابن عاشور، بل وقــف عنــده وأجــاب عنــه. فقد أشاد بما بذله كلٌّ من ابن عبد السلام والقرافي إذْ «حاولا غير مــرة تأســيس المقاصد الشرعية»، ولكنهما وقفا - كما يبدو مــن رأيــه - دون بلــوغ المقصــود والمطلوب. وهو يعتبر أن الشــاطبي هــو «الرجــل الفــذُّ الــذي أفــرد هــذا الفــن بالتدوين»، إلاَّ أنه يصرح بأن أبا إسحاق «قــد تطــوح في مســائله إلى تطويــلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغــرض المقصــود»

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦٧.
(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢١.

على الرغم من «أنه أفاد جدَّ الإفادة».[١]

وهكذا لم يكن ابن عاشور غافلاً عمَّا أسهم به العلماء قبله من اجتهادات في أمر المقاصد، ولا كان مِمَّن يبخس تلك الاجتهادات قيمتها أو يتجاهل جدواها وأهميتها، وإنَّما كان يشعر بأن هناك حاجة ملحة ومجالاً واسعاً لمزيد من النظر والبحث حتى تستويَ المقاصد علماً قائماً بذاته يكون - كما سبق أن رأينا - «نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار».[٢] ولذلك فنهجه في تناول الموضوع هو أن يعمد إلى تراث السابقين - وخصوصاً الشاطبي - فيأخذ مهماته ويبني عليها، لا أن يقوم بمجرد نقله أو اختصاره كما صرح بذلك في مقدمة الكتاب.[٣] وربما أمكننا القول إن ابن عاشور يرى أن الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنه لابد من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها تشمل المضمون والمنهج معا.

فابن عاشور يروم من بحثه في المقاصد إذاً بلوغ غاية كبرى تكون مقدمة وقاعدة لغيرها، وهي تتمثل - كما رأينا - في تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام. وليست الكليات التي يقصدها هي ما جرى عليه الاصطلاح عند الفقهاء والأصوليين في حديثهم عن الكليات أو الضروريات الخمسة التي هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال (والعرض عند من يقول به). فهذه وإن كانت تُعدُّ عنده مفاهيم أساسية في بناء تلك الكليات والأصول الجامعة، فإنها ليست كافية بذاتها لتهدي عملية الاجتهاد وتضيء مسالكها وتقيمها على

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٤، وانظر للمزيد من التفصيل عن مصادر ابن عاشور في التنظير للمقاصد إسماعيل الحسني: مرجع سابق، ص٤١٤-٤٢٥.

أساس مكين أو تنتهي بها إلى القطع واليقين أو إلى ما هو قريب منهما، خاصة وهو مهتم بالدرجة الأولى بمسألة التشريع للمصالح الكلية للأمة في عمومها وشمولها وتعقيدها؛ وذلك يمثل غاية كبرى متفرعة عن تلك التي مر ذكرها. وإذا كانت الغاية الجامعة أو المقصد العام للشريعة «هو حفظ نظام الأمة» واستدامة صلاح الإنسان بضمان «صلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»،[1] فإن البحث في مقاصد الشريعة بغرض تحديد «أصول جامعة لكليات الإسلام» يريده ابن عاشور أن يكون «باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين»،[2] وسبيلاً إلى «انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها».[3]

فنحن إذاً أمام مَطلوبَيْن مهمين مناطٌ تحقيقُهما بالبحث في المقاصد، أحدهما - كما سبق أن ذكرنا - نظري منهجي أو قل علمي، والآخر عملي اجتماعي. ولكن ابن عاشور ينبهنا مرة أخرى إلى أن تحقيق المطلوب الأول لا يمكن أن يتم «بالأدلة المتعارفة التي ألفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه، وفي مسائل أدلة الفقه، وفي مسائل الخلاف، لأن وجود القطع والظن القريب منه في تلك الأدلة مفقود أو نادر».[4] أما المطلوب الثاني فإن علماء الشريعة وفقهاءها وإن استشعروا أهميته وعملوا له «في خصوص صلاح الأفراد»، فإنهم «لم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام»، خاصة وأن هناك أبواباً مهمة

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٩.
(٣) المصدر نفسه، ٤٠٥.
(٤) المصدر نفسه، ص١٨٩.

تنبني عليها أحكامٌ كثيرة ذات تعلق قوي بمصالح الأمة في مجموعها وما يمكن أن يلحقها من مشاق قد أُهمل النظر والبحث فيها.[1]

ما بين أصول الفقه ومقاصد الشَّريعة: إشكالات ومداخلات:

فهل نحن إذاً مع ابن عاشور في بحثه في المقاصد وبحثه عنها أمام محاولة لـ«إنشاء علم أصول الأصول في الفقه»؟

ذلك ما ذهب إليه الأستاذ سعيد الأفغاني إذ اعتبر كتاب ابن عاشور في المقاصد «خطوةً سديدة» نحو ذلك.[2] والحقيقة أن هذا الرأي لا ينفرد به الأستاذ الأفغاني، وإنما يذهب إلى مثله عدد من الذين حاولوا تبين منزلة فكرة المقاصد في النظر الاجتهادي والتشريعي الإسلامي ليس فقط عند ابن عاشور، وإنما كذلك عند غيره من العلماء الذين اهتموا بهذا المبحث. فالأستاذ محمد عابد الجابري مثلاً يرى فيما قام به الشاطبي في الموافقات عملاً يهدف إلى «تأصيل أصول الشريعة»[3]. ويتابع الجابري تلميذُه عبد المجيد الصغير فيزيد الأمر تفصيلاً وبياناً في دراسته لأصول الفقه ومقاصد الشريعة في سياق العلاقة الجدلية للعلماء بأوضاع الاجتماع السياسي للمسلمين. يقرِّرُ الصغير أن النظر في المقاصد عند الشاطبي الغايةُ الأُولَى منه معالجة «مشكلة منهجية

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٥.

(٢) نقلاً عن عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ترجمه من الفرنسية الدكتور عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٥١٢.

(٣) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ (ط٤)، ص٥٤٨.

بالأساس»،[1] ذلك أن المقدمات التي بنى عليها أبو إسحاق كلامه وما تضمنته من مفاهيم إجرائية «ذاتُ صلة وثيقة بمشكلة طرق الفهم والمعرفة وبمشكلة المنهج بوجه عام».[2]

ولكن يمكن صياغة السؤال بصورة أخرى على النحو الآتي: هل السعي لتأسيس "علم المقاصد" سعيٌ لتجاوز علم الأصول؟

يرى الأستاذ عبد المجيد تركي أنه يمكن القول على الأقل بأن الشاطبي قد اهتدى في بحثه في المقاصد إلى «صياغةٍ جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي».[3] أمَّا الأستاذ الصغير فيجيب عن هذا السؤال بالإيجاب من خلال مناقشة مطولة لإسهامات العلماء الذين اهتموا بالمقاصد منذ الجويني، مروراً بالغزالي وابن عبد السلام وابن تيمية، وانتهاءً بالشاطبي. فهو يقرر أن مبادئ علم أصول الفقه وقواعده لا تستطيع مسايرة التراجع الحضاري والانهيار السياسي للأمة وما صحبه من تحلل أصاب المرجعية الفكرية والسياسية العليا الموجهة لها، الأمر الذي يحتم «تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكيف و'نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها'، حتى تساير ظروف الانحدار الشامل والسريع».[4] والغاية من هذا القول أو الاجتهاد الجديد - حسب تحليل الأستاذ الصغير - «نخلُ نظريات تقليدية في ضوء مقاصد الشريعة» اعتماداً على «قواطع أدلتها بدل أصول الفقه

(١) عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص٤٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص٤٨٣.
(٣) عبد المجيد تركي: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، مرجع سابق، ص٢٣٩.
(٤) عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص٣٨٣، هذا وعبارة «نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها» للإمام الجويني وقد وردت في كتابه الغياثي، فقرة ٥٦٧.

وظنية مسائله».[1]

فإذا انتقلنا بالسؤال إلى ما أسهم به ابن عاشور في بحث المقاصد، فإننا نجد الأستاذ عبد المجيد تركي يرى أن شيخ الزيتونة «يعلنها حرباً ضدّ علم أصول الشريعة [=أصول الفقه] »، متأثراً فيما يبدو بالشاطبي،[2] وأنه فضلاً عن سعيه لتطوير ما بدأه صاحب الموافقات من قول في المقاصد يهدف إلى أن يستبدل «بعلم أصول الفقه علمَ مقاصد الشريعة».[3]

على هذا النحو بدا الأمر لبعض الذين حاولوا النظر في الدلالة التاريخية العلمية والمنهجية التي ينطوي عليها البحث في مقاصد الشريعة بالنسبة إلى علم أصول الفقه. وإن هذا النحو من النظر لا يخلو في الواقع من قيمة علمية وتاريخية، وإن كنا لا نجاري القوم في تفاصيل ما ذهبوا إليه من أحكام وما رتبوه من نتائج، إذ يبدو الأمر عندهم وكأن الدعوة إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة" تقتضي بالضرورة التخلي عن أصول الفقه بمناهجه وقواعده ومسائله بدعوى أنه فقد وظيفته التاريخية وجدواه العلمية.

ونعيد إلى الأذهان هنا ما كنا قد ذكرناه قبل من أن النظر في مقاصد الشريعة عموماً وعند ابن عاشور خصوصاً من غاياته تجاوزُ المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثم معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل من حيث

---

(١) عبد المجيد الصغير: مرجع سابق، ص٣٦١.
(٢) عبد المجيد تركي: مرجع سابق، ص٤٨٤.
(٣) المرجع نفسه، ص٥١١.

هي حالات جماعية تهم الأمة في مجموعها أو فئات واسعة منها، لا بما هي حالاتٌ وقضايا خاصة تهم أفراداً أفذاذاً منعزلاً بعضهم عن بعض. وليس هناك من شك في أن طرح المسألة بهذه الصورة نابع من رؤية وتقدير لما سارت عليه حركة الاجتهاد الفقهي تاريخيّا؛ ذلك أنه قد غلب على هذه الحركة منهج تجزيئي في الاستنباط جعل الفقه يتضخم في اتجاه قضايا الأفراد دون عناية كافية بقضايا المجتمع في امتدادها وتفاعلها وتشعبها وتشابكها.

وإننا لنجد هذا الرأي يتوارد عند علماء الأمة ومفكريها في العصر الحديث، سنة كانوا أم شيعة. فالعلامة الشهيد محمد باقر الصدر - عليه رحمة الله - يذهب بوضوح إلى أن حركة الاجتهاد وإن كانت من حيث المبدأ تستهدف التطبيق في المجالين الفردي والاجتماعي إذ هما في ميزان العقيدة سواء، من حيث توجُّهُ أحكام الشرع إليهما، إلاَّ أنها تاريخيّاً «كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول [=الفردي] فحسب، فالمجتهد خلال عملية الاستنباط يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام». ويضيف الصدر أن «هذا الانكماش الذهني لدى الفقيه لم يؤدِّ فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدَّى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فرديّاً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد، وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه به فحسب، وهو

الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة».[1]

وإذا كان الحقُّ في الشريعة أن أحكامها تتوجه في جانب كبير منها إلى القضايا الكلية للمجتمع، فإن الاجتهاد في تلك الأحكام وتنزيلها على الواقع في امتداده وتعقيداته وحركته يتطلب من المجتهد - في نظر الصدر - «أن يستوعب غايات التشريع ومقاصد الشريعة، و[أن] ينفتح في الوقت نفسه على التجربة البشرية».[2]

ولقد تلازمت الدعوة إلى تجاوز النظرة التجزيئية لعملية الاجتهاد عند الصدر مع دعوة أخرى، تتمثل في ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم باعتماد ما سمَّاه بالتفسير الموضوعي أو التوحيدي. ومن مقتضيات هذا المنهج على مستوى النظر الفقهي وتفهم الأحكام الشرعية أن يمتد نظر الفقيه عموديّاً ويتعمق «ليصل إلى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات

---

(١) نقلاً عن الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "الاجتهاد في الإسلام"، مجلة الاجتهاد (تصدرها دار الاجتهاد ببيروت)، ع٩، خريف ١٩٩٠م/ ١٤١١هـ ص٤٩-٥٠. هذا وقد ورد كلام الصدر المستشهد به هنا في مقال له بعنوان "الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد"، نشر بمجلة الغدير (بيروت)، العدد الأول، ديسمبر ١٩٨٠م/ صفر ١٤٠١هـ وقد أورده كذلك في كتابه الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة الدولية، ط١، ١٤١٩/ ١٩٩٩)، ص٧٣-٧٤.

(٢) برير العبادي: "رواد تفعيل الاجتهاد: قراءة في أفكار الصدر والمطهري والإمام الخميني"، مجلة قضايا إسلامية (قم/ إيران)، العدد الخامس، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص٣٩١.

والتصورات».[1]

(١) محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن (ضمن المجموعة الكاملة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، مج١٣، ص٣٨.
تجدر الإشارة هنا إلى أن الدعوة إلى التفسير الموضوعي قد تواترت في العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية وتزايد عدد العلماء والمفكرين المتحمسين لها. ولكن لا نكاد نجد فيما تم في إطارها من محاولات عملاً أنضج من الإسهام الذي قدمه محمد باقر الصدر في المحاضرات التي ألقاها بالحوزة العلمية في النجف بالعراق في أواخر العقد السابع من القرن العشرين قبيل استشهاده، سواء من حيث مناقشة المفهوم وتحديد معناه وأبعاده، أو من حيث بيان الخطوات المنهجية فيه، أو من حيث النماذج التطبيقية التي قدمها من خلال دراسته لسنن التاريخ والعناصر المكونة للمجتمع في القرآن الكريم. (وقد نشرت تلك المحاضرات تحت عناوين مختلفة، فنشرتها دار التوجيه الإسلامي ببيروت بعنوان مقدمات في التفسير الموضوعي، ونشرتها دار التعارف للمطبوعات في بيروت كذلك بعنوان المدرسة القرآنية، ثم أعادت نشرها في المجلد ١٣ من الأعمال الكاملة للصدر بعنوان المدرسة القرآنية: السنن التاريخية في القرآن، وقد أعاد صياغتها وترتيبها الشيخ محمد جعفر شمس الدين).
وهناك محاولة أخرى تستحق التنويه والدراسة ظهرت عام ١٩٨٠ باللغة الإنجليزية قام بها المفكر الباكستاني الراحل الأستاذ فضل الرحمن. وقد أثار فضل الرحمن في مقدمة كتابه بعض القضايا المنهجية المتعلقة بالتفسير الموضوعي، ثم عاد إلى تلك القضايا فناقشها بتوسع في كتاب آخر عن الإسلام والحداثة صدر عام ١٩٨٩، مستحضراً عدداً من الإشكالات والأسئلة التي طرحت في سياق المدارس التأويلية في الفكر الغربي عن علاقة النص بمنشئه وبالظروف المحيطة بهما وبالقارئ واهتماماته وبالعوامل التي تحدد رسالة منشئ النص وطريقة تلقي القارئ لتلك الرسالة...إلخ. (للاطلاع على محاولة فضل الرحمن وآرائه راجع كتابه:
Fazlur Rahman: The Major Themes of The Qur'an, Minneapolis: Bibliotheca Islamica,1994 .
وراجع كذلك المقدمة والفصل الأول من كتابه
Islam and Modernity, Chicago: The University of Chicago Press, 1984) .
وقد صدر للشيخ محمد الغزالي عليه رحمة الله كتاب بعنوان نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، وهو أقرب إلى أن يكون تعليقات عامة على سور القرآن وبياناً للمحاور الأساسية التي تنتظم آياتها. وقد نبه الشيخ نفسه إلى أنه اتبع معنى واحداً من معاني التفسير الموضوعي يتمثل في أنه يختار «من الآيات ما يبرز ملامح الصورة العامة» ، تاركاً للقارئ أن «يضمها إلى السياق المشابه» . ثم يضيف الشيخ أن هناك «معنى آخر للتفسير الموضوعي» لم يتعرض له، «وهو تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس» ، وهو معنى قدم له - كما يقول - نماذج في كتابه المحاور الخمسة
=

والحقيقة لقد سبق للصدر أن مارس تطبيق هذا المنهج الذي يدعو إليه هنا

= في القرآن. (محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي...، القاهرة/ بيروت: دار الشروق، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٦.

وللشيخ الدكتور حسن الترابي نظرات مهمة في مفهوم التفسير الموضوعي أو التوحيدي كما يحبذ هو تسميته يمكن الاطلاع عليها في مقال له بعنوان 'التفسير التوحيدي'، مجلة التأصيل (تصدرها إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالسودان)، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٦، وقد أعيد نشره ضمن ملف 'اتجاهات جديدة في التفسير' بمجلة قضايا إسلامية معاصرة (بيروت)، العدد الرابع، ١٤١٩/ ١٩٩٨. ولكن لا يبدو أن الشيخ الترابي قد استطاع الوفاء تطبيقاً بمقتضيات المنهج الذي اقترحه في تنظيره للتفسير الموضوعي، وهو ما يمكن للمرء أن يلحظه من خلال ما صدر له من تفسير باسم التفسير التوحيدي شمل حتى الآن سور الفاتحة والبقرة وآل عمران (نشر هيئة الأعمال الفكرية بالخرطوم، ١٩٩٨).

وهناك محاولة أخرى باللغة الإنجليزية للأستاذ محمد فتحي عثمان لعلها من آخر ما صدر في هذا المضمار. ويبدو أن هذه المحاولة تقودها مسلمات منهجية قريبة من تلك التي قادت محاولات الصدر والترابي وفضل الرحمن، وإن كنا لا نجد عند فتحي عثمان مناقشة واضحة لمسألة المنهج المطلوب في التفسير الموضوعي، كما نجد عند الصدر والترابي وفضل الرحمن. (راجع كتابه:

Fathi Osman: Concepts of The Qur'an: Topical Readings, published by Muslim Youth Movement of Malaysia [ABIM], Kuala Lumpur, 1997).

وللأستاذ التيجاني عبد القادر حامد إسهام جيد يمكن اعتباره تطويراً وتعميقاً لما بدأه الصدر، وذلك في إطار العمل على تطوير 'نماذج تفسيرية' في دراسة قضايا السياسة والعلاقات الدولية والنظام الاجتماعي. انظر له مثلاً كتاب: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، عمان (الأردن): المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، وكذلك مقاله 'التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي'، مجلة إسلامية المعرفة (يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة الثالثة، العدد العاشر، خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ومقاله 'المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي'، إسلامية المعرفة، العدد الخامس عشر، شتاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م. وكذلك مقاله 'النموذج التفسيري لعلاقات المسلمين الخارجية'، مجلة التجديد (تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، العدد الخامس، السنة الثالثة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

هذا ولا يمكن بطبيعة الحال أن نغفل الإسهامات الرائدة في مجال التفسير الموضوعي التي قدمها في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز عليه رحمة الله تعالى في عدد من كتبه وخاصة دستور الأخلاق في القرآن.

وبلورة بعض معالمه، وذلك في سياق بحثه الرائد عن الاقتصاد الإسلامي في أوائل الستينيات من القرن العشرين. فقد أكد هناك أنه علينا «حين نتناول مجموعة من أحكام الإسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات» أن نتجاوز سطحها إلى «ما هو أعمق، إلى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام». وهذا يعني أنه علينا القيام - كما يقول -«بعملية تركيب بين هذه الأحكام»، كما يعني أن الأحكام تشير إلى مفاهيم معينة لا بد من النظر إليها بوصفها تمثل نسقاً كلّيّاً مترابطاً لا على أنها وحدات منعزل بعضها عن بعض.[1] ويمكن القول إن نظرية المفاهيم التي قال بها الصدر تتكامل في الواقع مع نظرية مقاصد الشريعة كما اتضحت معالمها عند الشاطبي وابن عاشور في «الوصول إلى الفهم الحيوي الأتم للأحكام الإسلامية ولنصوص الشريعة التي يعد النص القرآني في طليعتها».[2]

وبقطع النظر عن العوامل التاريخية والمذهبية التي يفسر بها الصدر ذلك الانكماش الذي أصاب الفقه وأصاب بالتالي منهج التعامل مع نصوص الشريعة وأحكامها أو منهج الاجتهاد، فإن ما يهم هو أن هذا النحو من النظر والنقد للمنهجية الاجتهادية التاريخية يتردد عند غيره من العلماء والمفكرين بصورة أو بأخرى. فالشيخ حسن الترابي يقدم بين يدي دعوته إلى تجديد أصول الفقه عدداً من المسوغات منها أن القضية الأصولية في تلك المنهجية أصبحت

---

(١) محمد باقر الصدر: اقتصادنا (ضمن المجموعة الكاملة، ج١٠)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص٣٧٣-٣٧٥. وراجع مناقشته العميقة للإشكاليات المنهجية التي تتصل بعملية تحديد المفاهيم وتركيبها لتكون نسقاً نظريّاً متكاملا، ص٣٥٧-٤٠٥.

(٢) صائب عبد الحميد: "الإمام محمد باقر الصدر مفسراً"، مجلة قضايا إسلامية (قم/ إيران)، العدد الثاني، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٣٢٤-٣٢٥.

كلها «قضية تفسيرٍ للنصوص استعمالاً لمفهومات الأصول التفسيرية، ونظراً في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه الدلالة وضوحاً أو خفاءً، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة، ومفهوم المخالفة، ونحو ذلك». وإنما اصطبغت المنهجية الأصولية التاريخية بهذه الصبغة في نظر الترابي لأن «الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيراً قضايا الحياة العامة».[1] ومن خلال تحليل لبنية علم أصول الفقه وتطوره التاريخي ربطاً له بالتحولات العامة التي كانت تحصل في الاجتماع الإسلامي في قرونه الأولى، يخلص الترابي إلى أن كثيراً من قواعد علم الأصول وأبوابه التي كان يمكن أن تتطور وتتسع لاستيعاب قضايا الحياة العامة قد أصابها الانحسار، وما انفك بعضها «تحاصره المجادلات الفقهية حتى أردته في مهده».[2]

ولأن ما «عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية»،[3] فإن الترابي يؤكد الحاجة «للتواضع على منهج أصوليٍّ ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي حتى لا تختلط علينا الأمور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية وغيرها، مِمَّا يؤثر [في] وحدة المجتمع المسلم ونهضته».[4] وإنما يدعو الترابي هذه الدعوة لأن «علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها

---

(١) حسن الترابي: قضايا التجديد، ص١٩٦.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٠.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٠١.
(٤) المرجع نفسه، ص٢٠٣-٢٠٤.

البحث الفقهي»،[1] وهي قضايا تهم شؤون الأفراد أكثر مِمَّا تهم شؤون المجتمع ومصالحه الكلية وما يمكن أن يلحقه من مفاسد كلية كذلك. وبناءً على ذلك يؤكد أنه ينبغي ألاَّ نغفل عن أن أصول الفقه الموروثة «إنَّما خاطبت - ولو دون تصريح - الواقع المادي والحضري والإطار الاجتماعي والسياسي الراهن وتأثرت به بدون ريب».[2]

هكذا يعرب الشيخ الترابي - وإن اختلفت العبارة - عن الهموم نفسها التي عبر عنها ابن عاشور منذ منتصف العقد السابع من القرن الرابع عشر الهجري (منتصف العقد الخامس من القرن العشرين الميلادي)، بل قبل ذلك بزمن طويل كما رأينا عندما استعرضنا نقده للعلوم الإسلامية. ولا يجد الترابي غناءً كبيراً في القياس الفقهي الأصولي، لأنه يرى فيه نمطاً متحفظاً «من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي»، وهو لذلك أَوْلَى عنده بأن يُعدَّ «استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر». ولذلك فإن القضايا العامة والواجبات الكفائية لا يفي بحق الاجتهاد فيها والتشريع للمصالح المترتبة عليها مثلُ هذا القياس؛ لأن الفقه المطلوب فيها «فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما شابهها من واقعة سالفة»، بل هو فقهٌ الأصلُ فيه أن «يُركِّبَ مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة». ومن ثم يدعو الترابي إلى ما سماه «القياس الفطري» أو «القياس الإجمالي الأوسع» من القياس المعهود بتحديداته وشروطه الفنية المعروفة. وهذا القياس الفطري عند الترابي ما هو

---

(١) حسن الترابي: قضايا التجديد، ص١٩٥.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٩.

إلاَّ «قياس المصالح المرسلة» الذي يرى فيه «درجةً أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع [الذي] تتنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب». ومن طرائق استخدام هذا النمط من القياس «أن نتسع في القياس على الجزئيات **لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيَّناً** من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخّى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»(١) (التسويد من عندنا).

وإلى قريب من هذا يذهب الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان في بيانه لأوجه القصور في المنهجية الاجتهادية الموروثة واقتراح ما يراه لازماً لتجاوز ذلك القصور. وتمثل العزلة التي وقعت في التاريخ الإسلامي بين القيادتين الفكرية [=العلماء والفقهاء] والسياسية [=الأمراء والسلاطين] للأمة عاملاً رئيساً يفسر به أبو سليمان ما أصاب تلك المنهجية من قصور. فبسبب تلك العزلة التي ما فتئت تستفحل عبر الأجيال انصرف العلماء - في رأيه - «إلى العمل في التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما يتعلق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، دون كبير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة».(٢) ومع ذلك فقد أدت تلك المنهجية وظيفتها «واستجابت للظروف التي نشأت فيها والتي لم يكن للعلماء فيها حينئذٍ خيار»، إلاَّ أن ما بقي منها مِمَّا يسميه أبو سليمان 'كليات' يحتاج في نظره إلى مزيد من التطوير، بحيث إن على

---

(١) حسن الترابي: قضايا التجديد، ص٢٠٥-٢٠٧.

(٢) عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (١)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص٧٤.

الأجيال اللاحقة مسؤولية «التعامل مع تلك المنهجية والاستفادة منها، والبناء عليها، لتتابع ما جدَّ من ظروف ومتغيرات وإمكانيات وحاجات وتحديات».[1]

ويقف أبو سليمان وقفة خاصة مع القياس بوصفه من أهم مناهج استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها على الوقائع المستجدة، فيلاحظ أن «أداء هذا الأصل بشكل سليم يفترض أساساً ثباتَ الصورة الكلية للمجتمع، وأن كل متغير إنما هو متغير جزئي وحادث محدود لا يقتضي التعامل معه والتوصل إلى حكم بشأنه إلاَّ النظرَ في الحوادث الجزئية الماضية، والعثور على الحادث المشابه الذي يشترك معها في العلة ليأخذ معها نفس الحكم».[2] وبما أن الاجتماع الإسلامي لم يكن اجتماعاً ساكناً راكداً وإنما كان يشهد مع اتساع دار الإسلام «تطورات سكانية واجتماعية وسياسية وحضارية كبرى»، فقد أدَّى ذلك في نظر أبي سليمان إلى أنْ أدرك العلماءُ بعضَ أوجه القصور المتأتية من كون القياس الجزئي المعتمد على العلة بشروطها المحددة في علم الأصول لا يفي بتحقيق المصالح المنوطة بالأحكام الشرعية في سياق تلك التطورات؛ ولذلك فقد حاولوا تدارك الأمر باعتماد أصول أخرى - مثل الاستحسان والمصالح المرسلة - حتى يتمكنوا «من **تخطي النظر الجزئي إلى النظر الكلي**، والحكم بما تمليه روح الشريعة ومقاصدها وأولوياتها الصحيحة، فيأتي الحكم في الحادث بما هو أَوْلَى بالإسلام وروحه ومقاصده وأولوياته»[3] (التسويد من عندنا).

وعلى المنوال نفسه أو على منوال شبيه به ينسج الشيخ محمد مهدي شمس

(١) عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، ص ٧٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٧٩.
(٣) المرجع نفسه، ص٧٩- ٨٠.

الدين من أفق الفكر الإسلامي في المحيط الشيعي، إذ ينظر في مدى جدوى علم أصول الفقه وكفايته لمواجهة متطلبات حركة الاجتهاد في ظل الظروف الجديدة التي يعيشها المسلمون في إطار التواصل الحضاري والثقافي العالمي الكثيف. يرى الشيخ شمس الدين أن «الذي حصل هو أن الجيل الأول من المحققين سواء في دائرة مدرسة أهل البيت فقهاء ومحدثين أو غيرهم في المدارس الأخرى، كانوا يعالجون قضايا منفصلة، وبعد ذلك جمعت هذه القضايا وهذه المواقف وتألفت منها نظرة موحدة أو هكذا أريد لها أن تكون موحدة. لم يوضع المنهج لمجال معرفي مقصود داخل في دائرة الوعي بشموله وأبعاده، وإنما عولج هذا المجال المعرفي [=الاجتهاد الفقهي] من خلال قضاياه الصغرى... وإذن فالقصور ناشئٌ من ظروف تكون علم الأصول». ويزيد الشيخ شمس الدين هذا المعنى توضيحاً بتأكيده أن القصور الذي يشكو منه علم أصول الفقه «تاريخي وليس طارئاً، لأن أبحاث هذا العلم لم توضع أساساً لتنبني عليها عملية اجتهادية شاملة».[1]

ولئن التمس الشيخ شمس الدين للفقهاء والأصوليين القدامى العذرَ فيما ساروا عليه من نهج تجزيئي في الاجتهاد، فإنه ليس بعاذرٍ خلفَهم في العصر الحديث. ذلك أننا نمتلك الآن - كما يرى - «رؤية شاملة للمجتمع ولقضاياه سواء في ذلك القضايا الراهنة القائمة أو التي نستشرفها والتي نتوقع أن تحدث في المستقبل»، ولذلك فهو يدعو إلى معالجة المشكلات والقضايا التي يواجهها المجتمع «وفقاً لمنهج مختلف عمّا كان ينظر إليه الفقيه في العصور القديمة»،[2]

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "مناهج الاجتهاد"، حوار أجرته معه مجلة قضايا إسلامية، العدد الخامس، ص٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٥١.

بحيث يشتمل على «قواعد لاستنباط الأحكام يُلْحَظُ فيها أنَّ الشريعة تتضمن أحكاماً كلية للمكلفين باعتبارهم يشكلون مجتمعاً وأمة، ويعيشون في عالم يتفاعلون معه، وليس باعتبارهم أفراداً يمارس كل واحد منهم شأنه الخاص بمعزل عمَّا يحيط به من متغيرات».[1] فالحاجة إذاً ملحة - كما يؤكد - إلى إنشاء ما يمكن تسميته «الفقه العام، فقه المجتمع وفقه الأمة»، لأن الفقه الموجود الآن «تسعون بالمائة منه هو فقه فردي».[2] وهذا يعني أن علم أصول الفقه «يجب أن يستجيب لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة الآن، وهذا يقتضي أن يفحص الفقهاء والأصوليون أوجه النقص في علم الأصول في وضعه الحاضر».[3]

وينبه الشيخ شمس الدين هنا إلى أمر مهم، وهو أن أي تجديد أو تطوير في المنهج عموماً «يؤدي إلى تبديل في النتائج ولو نسبيّاً، إما في نوعية النتائج أو في كمها... وهذا يقتضي أن يظهر أثر هذا التطور [في علم الأصول] في مجال الاجتهاد والاستنباط»، وإلاَّ بقي التجديد «شكليّاً وسطحيّاً»،[4] واستمرت الرؤية الفقهية التقليدية الضيقة سائدة حاكمة. فالأمر بالنسبة إليه يتطلب «تأصيل أصول جديدة... [و]وضع قواعد أصولية جديدة»، تكمل المنهج الأصولي الموروث،[5] ويكون من مقتضاها «أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية... [و]على مقاصد الشريعة وحكمة التشريع المتصيَّدة من استنطاق النصوص وعلى ما

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: "مناهج الاجتهاد، ص٥٩.
(٢) آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٨٨.
(٣) المرجع نفسه، ص٨٣.
(٤) المرجع نفسه، ص٨٩.
(٥) المرجع نفسه ، ص٩١.

نفهمه من المناطات المستفادة من النص أو المكتشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها».[1]

وفي سياق محاولة لتطوير "رؤية تكاملية" تتجاوز "النظرة التجزيئية" في التعامل مع نصوص الوحي وتتأسس على «نظام الخطاب ومنهجية القواعد القياسية»،[2] وبعد مناقشة مستفيضة للإشكالية القديمة المتجددة الخاصة بالعلاقة بين النقل والعقل صحبتها مداخلات مع العقل الوضعي كما تحددت ملامحه في سياق التجربة الحضارية الغربية، ينتهي الأستاذ لؤي صافي إلى تقرير الآتي: إن منهج الاجتهاد كما تبلور في علم أصول الفقه قد آل في تطوره التاريخي إلى أن أصبح مجرد "منهجية نصوصية". وقد كان من نتائج ترسخ هذه المنهجية في الحياة الثقافية والعلمية للمسلمين أن أُفِلَ العقلُ،[3] وتراجعت الرؤيةُ القرآنية «تدريجيّاً حتى كادت تختفي عند القاعدة العريضة من الفقهاء في عصرنا هذا».[4]

وللخروج من هذه الأزمة التي تورط فيها العقل المسلم فأثرت تأثيراً سلبيّاً كبيراً في تعامله مع هداية الوحي ووقائع المجتمع والتاريخ وظواهر الطبيعة، يدعو الأستاذ صافي إلى اعتماد ما سماه - كما رأينا قبل قليل - بمنهجية القواعد القياسية التي قوامها «الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي من خلال اعتبار كافة النصوص [كذا والصحيح: النصوص كافة] المتعلقة

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٩٠.
(٢) هذا هو عنوان الفصل الرابع من كتاب الدكتور لؤي صافي: إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
(٣) المرجع نفسه، ص١٦٥.
(٤) المرجع نفسه، ص١٤٧.

بالموضوع المدروس»[1] (التسويد من عندنا). وبعبارة أخرى اعتماد ما قد يسميه بعضهم بمنهج موضوعي في التعامل مع النصوص. ولا يخفي صاحب هذه الأطروحة أن من أهداف المنهجية المقترحة ومسوغاتها في الوقت نفسه السعيَ لبلوغ القطع واليقين في فهم نصوص الشريعة وإدراك معانيها واستنباط الأحكام المنضوية فيها. ذلك أن تماسك هذه المنهجية «واتساقها مستمد من قدرتها على توظيف مبادئ العقل وعملياته المختلفة للوصول إلى نتائج راسخة». ومن ناحية أخرى، فإن منهجية القواعد القياسية هذه تسمح للمجتهد - كما يقرر الأستاذ صافي - بفهم النصوص عن طريق «تحليلها إلى مفرداتها، وتحديد معانيها ومنطقها الداخلي، ثم إعادة تركيبها بناءً على تشابه دلالاتها ومقاصدها». وهذا نهج من شأنه أن يؤدي إلى تخليص عملية القياس «من ترددها الظني والسموِّ بها إلى مستوى معرفي **أكثر ثبوتاً ورسوخاً**»، وذلك بواسطة «**القياس على الكلي** بدلاً من القياس على الجزئي»[2] (التسويد من عندنا).

ومرة أخرى نلحظ أن الإشكالية التي يدور عليها البحث عند هؤلاء المفكرين هي الإشكالية ذاتها التي سبق لابن عاشور أن طرحها وسعى إلى علاجها،[3] وإن اختلفت العبارة أو تباين سياق الطرح وعنوانه، ألا وهي

---

(١) الدكتور لؤي صافي: إعمال العقل ، مرجع سابق، ص١٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٥.

(٣) لا يعني هذا التقرير أن الاهتمام بإشكالية القطع والظن أمر قد انفرد به ابن عاشور، بل إنها كانت دائماً في قلب مقالات علماء الأصول ومناظراتهم، ومن ثم فهي من الأمور القديمة المتجددة. وإنما الذي نود تأكيده هنا أنها قد اتخذت مساقاً جديداً عند ابن عاشور من حيث تناوله لها في إطار البحث عن أصول كليات ليست الضروريات الخمسة المشهورة عند علماء الأصول إلا مكوناً من مكوناتها، كما سنبين فيما بعد.

إشكالية القطع والظن والكلّي والجزئي في فهم نصوص الشريعة واستخلاص دلالاتها وأحكامها، وصلة ذلك كله بقضايا المجتمع من حيث هي أمور كلية تهم الأمة وجماعاتها أو فئاتها المختلفة، لا مجرد نوازل أو قضايا جزئية تقتصر على أفراد منعزلين. ففي رأي ابن عاشور أن المصلحة التي تتحقق بواسطة القياس الفقهي إلحاقاً لجزئيٍّ حادثٍ غيرِ معلومٍ حكمُه بجزئيٍّ ثابتٍ حكمُه في الشريعة «مصلحةٌ جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة». وإذا كان مثلُ هذا القياس قد عُدَّ حجة عند الأصوليين والفقهاء، «**فَلأَن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة على كلية ثابتٍ اعتبارُها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة** الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، **أَوْلَى بنا وأجدر بالقياسِ وأدخلِ في الاحتجاج الشرعي**»[1] (التسويد من عندنا). بل إنْ ابن عاشور يحمل بشدة على ذلك النوع من علماء الشريعة الذين يترقب الواحدُ منهم «حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس»، في حين أن الواجبَ «عليه تحصيلُ المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس، وكيف يخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداء، ثقةً بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها؟ »، ذلك لأن أوصافَ الحكمة في أجناس هذه المصالح «**قائمةٌ بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل**»[2] (التسويد من عندنا).

ومِمَّا تجدر الإشارة إليه هنا أن النقد الموجه إلى القياس الفقهي الأصولي لا يتعلق بمسألة المشروعية العقدية أو الكلامية التي كانت محور اعتراضات السابقين عليه سواء من علماء الشيعة أو من الظاهرية، وإنَّمَا هو نقد يتوجه في

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ٣١١.

المقام الأول إلى مدى كفايته العلمية والمنهجية للوفاء بتحقيق الحِكَم والمصالح التي تنطوي عليها نصوص الشريعة وأحكامها الخاصة بشؤون المجتمع العامة وقضاياه الكلية. إن الحركة في ذلك القياس تكون من جزئي إلى جزئي آخر بناءً على العلة المشتركة بينهما، ذلك أن ما يجري بحثه ليس جديداً يتضمن تخطيطاً وتوجيهاً للمستقبل «بل هو أمر وقع أو نازلة نزلت، والجهد البشري لمواجهتها يأتي في نطاق ردِّ الفعل وإيجاد الحل الممكن».[1] ويمكن القول بعبارة أخرى إننا هنا أمام نقد منهجي معرفي لا كلامي عقدي للقياس. وهذا يعني تأكيدَ الحاجة للبحث عن منهج أكثر كفاية يقوم الاجتهاد فيه على **اعتبار أجناس المصالح وكلياتها** دون حاجة «إلى تشبيه فرع بأصل»، كما صرح ابن عاشور.[2]

تلك وجوه من النقد الموجه إلى أصول الفقه أو المنهج التقليدي في التفقه والاجتهاد، وقد رأينا أثناء استعراضنا لها بعض أوجه الإصلاح المقترحة لتجاوز جوانب ذلك القصور، وهي أوجهٌ يمثل البحث في مقاصد الشريعة - في الإطار السني على الأقل - المدخل المناسب لها عند أغلب أصحاب ذلك النقد.[3] على أن هذا لا يعني عند ابن عاشور الذي دعا بقوة ووضوح إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة" اطراحَ علم أصول الفقه والتخلي عنه جملة

(١) رضوان السيد: الإسلام المعاصر، بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦، ص٩٠.

(٢) لا نسلم للصديق الدكتور إبراهيم محمد زين ما ذهب إليه في مراجعة لهذه الدراسة من أن محاججة ابن عاشور في مسألة القطع والظن ما هي إلاّ محاولة من فقيه مالكي لتصفية الحساب مع الشافعية انتصاراً في ذلك لمفهوم المصلحة المرسلة. وعسى أن تتاح لنا مناسبة أخرى لمعالجة هذه النقطة بتوسع.

(٣) انظر في تأكيد هذا المعنى المقدمات التي كتبها الشيخ الدكتور طه جابر العلواني للكتب الآتية: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للشيخ يوسف حامد العالم، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، وكلها من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وتفصيلاً، إذ سيستمر يؤدي وظيفة مهمة في النظر الاجتهادي الإسلامي حيث «تُستمَدُّ منه طرق تركيب الأدلة الفقهية».[1] ولن يغضي من قيمة هذه الوظيفة إلاَّ متعالم جاهل بمسائل علم أصول الفقه ومنطقه، أو ذو غرض يرى التجديد والاجتهاد نقضاً وهدماً لما تعاقبت على بنائه وتشييده أجيال من العلماء.

ومِمَّا يؤسف المرءَ أن يلاحظه وينبه عليه في هذا المقام تلك الحالة من الانقطاع وعدم التواصل بين علماء الأمة ومفكريها في العصر الحديث وخصوصاً في الإطار السني، بحيث لا يتكامل عطاؤهم وإسهاماتهم على نحو تراكمي، ومن ثم لا يبني اللاحقُ منهم على ما قدمه السابق. ولعله بسبب عدم التواصل هذا يجد المرء أن ما قاله مثلاً ابن عاشور وربما غيره قبل أكثر من نصف قرن يُعاد ويُكرَّر، وكأنَّما قائله مكتشف غير مسبوق أو رائد غير ملحوق. فبدل أن يتم إنضاج ما سبق أن قيل ونقده وتطويره بالإضافة إليه والبناء عليه، نجد أنفسنا أمام حالة تكرارية هي أقرب إلى الحلقة المفرغة منها إلى الحركة المتقدمة الصاعدة التي تُثري وتنمِّي، فيكون حالنا عندها كحال سيزيف في الأسطورة اليونانية الذي حكم عليه بحمل الصخرة إلى قمة الجبل وما هو ببالغ بها إليها! فكأنما المفكر المسلم في العصر الحديث محكوم بعقلية الاستئناف الأبدي أو "البداية الصِّفرية".

وإذا كان من الممكن تفسير الاتفاق الذي يكاد يكون حرفيّاً بين بعض المداخلات التي تعرضنا لها على أنه نتيجةُ تواردٍ في الأفكار أو اتفاقٍ في الرؤية أو اشتراكٍ في الإشكالية والاهتمامات، فإن ذلك لا يكفي مسوغاً لبقاء العقل المسلم يراوح مكانه في طرح القضايا ومعالجتها، لا سيما إذا كان الأمر أمر

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٧٢.

بحث علمي يرصد حركة الأفكار ويوازن بينها ويناظر، لا مجرد تأمل يدور فيه المفكر حول ذاته ويتحاور مع نفسه.

مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي

ذكرنا سابقاً أن البحث في مقاصد الشريعة عند ابن عاشور مرتبط ارتباطاً قوياً ومباشراً بالبحث في نظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تجدي فيه كثيراً قواعد علم الأصول، مِمَّا يجعل من الضروري البحث عن "قواعد أوسع."[1] ولا يدعي ابن عاشور أنه قد وضع تلك القواعد بتفصيلاتها ومسائلها، وإنما هو مهَّد الطريق - في اعتقادنا - إلى ما يمكن اعتباره الأساس المعرفي والقيمي لتلك القواعد. ونقصد بالأساس المعرفي والقيمي هنا تلك المفاهيم الكلية الأساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته، وبالتالي ترتيب أجناس المصالح والمفاسد وأنواعها المناظرة لتلك القيم وفق كليات متكاملة، تأدِّياً من ذلك كله إلى تكييف هذه بتلك وتنزيل تلك على هذه، تصريفاً للأحكام[2] حسبما تتطلبه الأوضاع المشخصة لحياة المجتمع في كل طور من أطوار حركته. وإذا كان يمكن النظر إلى ما قام به ابن عاشور على أنه «تتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة المقاصد»،[3] فإنه يمكننا القول بهذا الاعتبار إننا في الحقيقة أمام عمل تركيبي منهجي غايته «تأسيس جملة من

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢١.
(٢) انظر في معنى تصريف الأحكام حسن الترابي: مرجع سابق، ص٦٢-٧١.
(٣) إسماعيل الحسني: مرجع سابق، ص٤٢٦.

الأصول القطعية للتفقه».[1] وكما ذكر أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فإن ابن عاشور يبدو أنه نظر في مشاغل حركة الإصلاح وما واجهها من مشكلات وتحديات في سياق سعيها لأن تستأنف الأمةُ مسيرتَها الحضارية، فحاول أن يرسم لها قاعدة مرجعية تضبط سيرها وتحدد وجهتها وترتب أولوياتها.[2]

وإذ ليس من غرضنا هنا الكلام على أطروحة ابن عاشور في المقاصد من حيث المفاهيم التي قام عليها بناء نظرية المقاصد عنده، ومن حيث تعريف المقاصد نفسها وترتيب أنواعها ودرجاتها، ومن حيث صلة ذلك كله بنصوص الشريعة في كيفية انبثاق المقاصد منها وانبنائها عليها، أو مسالك الكشف عنها وطرق تحديدها،[3] فإننا نود أن نقف في الفقرات الآتية عند بعض المفاهيم التأسيسية في النظر المقاصدي عند ابن عاشور مِمَّا نحسب أنه يحتاج إلى مزيد بحث ودراسة لِمَا له - في تقديرنا - من أهمية كبيرة تتصل بهموم تطوير "علوم اجتماعية إسلامية" أو "التأصيل الإسلامي للدراسات الاجتماعية".

أربعة مفاهيم أساسية يرى ابن عاشور أنها تكوِّن المحور الذي تدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة والسماحة والحرية (وترتبط بها المساواة) والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل). ويحتل مفهوم الفطرة من ذلك المحور منزلة الواسطة من العقد، ذلك أن الفطرة في نظر

---

(١) إسماعيل الحسني: مرجع سابق، ص٤٢٥.

(٢) صاحب هذا الرأي هو الشيخ راشد الغنوشي، وقد ذكره في حلقة دراسية جمعت عدداً من المثقفين في مدارسة حول ابن عاشور، وذلك في صيف ١٩٩٨ بلندن.

(٣) راجع كتاب الأستاذ إسماعيل الحسني نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، وخاصة البابين الثاني (بفصوله الثلاثة) والثالث (الفصلين الأول والثاني).

ابن عاشور هي الوصف الأعظم الذي تنبني عليه مقاصد الشريعة.[1] والفطرة عنده «هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»، وهي حالة «صالحة لصدور الفضائل عنها».[2] وهو يزيد مفهوم الفطرة بياناً وتوضيحاً فيقول: «الفطرة ما فُطِر - أي خلق - عليه الإنسان ظاهراً وباطناً، أي: جسداً وعقلاً. فسير الإنسان على رجليه فطرة جسدية، ومحاولة مشيه على اليدين خلاف الفطرة، وعمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، ومحاولة عمله برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسبَّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج الشيء من غير سببه - المُسَمىَّ في علم الجدل بفساد الوضع - خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية ثبوتها خلاف الفطرة العقلية».[3] وبناءً على هذا الشمول في مفهوم الفطرة لأبعاد التكوين الإنساني، يقرر ابن عاشور أن «معنى وصف الإسلام بأنه 'فطرة الله' أن الأصول التي جاء بها الإسلام من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء الإسلام وحرض عليها إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة من مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة».[4] ومن ثم يؤكد «أن جميع أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة».[5]

---

(١) هذا ما يفيده ما عنون به أحد فصول كتاب المقاصد إذ قال: 'ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة'.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٤.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٦٢ ؛ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٤.

(٥) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٩.

ولأن الإحاطة بمعاني الفطرة ودقائقها ليست «إلاَّ لعلاَّم الغيوب»، فإن حظنا من ذلك - كما ينبه ابن عاشور - «ملاحظة أمثلة منها جامعة، والاهتداء بأشعة وصلت إلينا من منافذها [يعني منافذ الفطرة] الواسعة، لنتدبر فيما وقع تعيينه من قبل الشارع، ونقيس عليه ما أشبهه في حكمه».(١) وهل من سبيلٍ إلى التقاط تلك الأشعة الصادرة من منافذ الفطرة والوقوف على الأمثلة الجامعة لها غير الدرس الدقيق والتأمل العميق في التجربة الإنسانية المتطاولة في مختلف أطوارها لنرى من خلالها تجليات تلك المعاني الفطرية في نضال الإنسان للتحقق بجملة من القيم والمثل العليا التي تشير دائماً إلى محاولته تجاوز أفقه المادي الأرضي!

وربما أمكننا التعبير عن مفهوم الفطرة بمصطلح «الطبيعة الإنسانية» الشائع في الفكر الفلسفي والدراسات الاجتماعية الوضعية. إلاَّ أن هذا المصطلح كما جرى تحديد معناه وتوظيفه في تلك الدراسات يميل في الغالب إلى استبعاد الأبعاد الغيبية والروحية للتكوين الإنساني، ليجعل من «الطبيعة الإنسانية» مجرد مقولة اجتماعية وثقافية يتحدد معناها وفق معطيات حركة التاريخ ومراحل تطور المجتمع، ولا تحمل في ذاتها أي عنصر ثبات واستمرار سوى استعدادها للتشكل الدائم والتحول المتصل. ومن ثم يصبح من المنطقي أن ينتهي النظر إلى الإنسان بوصفه مجردَ كائنٍ أرضيٍّ تقدر قيمته تقديراً ماديّاً نفعيا.(٢)

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٩.

(٢) راجع للتوسع الفصلين الثاني والخامس من كتاب سيد محمد نقيب العطاس مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمه عن الإنجليزية محمد الطاهر الميساوي، نشر المعهد العالمي العالي للفكر والحضارة الإسلامية بكوالالمبور وتوزيع دار الفجر بالأردن، ط١، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠.

وعلى العكس من ذلك، فإن مفهوم الفطرة كما يمكن استخلاص معانيه من نصوص الوحي وكما حاول عدد من العلماء والحكماء المسلمين تحديد أبعاده أكثر غناءً وشمولاً في دلالاته ومغزاه. ذلك أنه فضلاً عن كونه مقولة فكرية تحليلية، فإنه يعبر في الواقع عن حقيقة وجودية ذات متعلقات غيبية ومعرفية وخلقية ونفسية. وبالتالي فهو بضمه إلى حقائق ومفاهيم أساسية أخرى أكدها الوحي يمثل أحد المداخل الضرورية لتطوير نماذج إسلامية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية تتجاوز النزعات الاختزالية لحقيقة الإنسان والمجتمع وما ينطويان عليه من أبعاد.(١)

ويتفرع عن ربط القرآن بين الإسلام والفطرة «أن الشريعة الإسلامية داعيةٌ أهلَها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها»، ولذلك فإن المقصد العام من التشريع - في نظر ابن عاشور - «لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها».(٢)

وينبثق عن ينبوع الفطرة معنى السماحة كما يُقرِّر ابن عاشور، فالسماحة عنده «أكمل وصف لاطمئنان النفس وأعون على قبول الهدى والإرشاد».(٣) وهو يعتبر السماحة أصلاً قطعيّاً، يُستدَلُّ عليه من الظواهر الكثيرة المبثوثة في نصوص الشريعة، إذ إن «كثرة الظواهر تفيد القطع».(٤) وبما أن السماحة تعني «سهولة المعاملة في اعتدال»، فهي بذلك راجعة «إلى معنى الاعتدال والعدل

---

(١) Yasien Mohamed: Human Nature in Islam, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1998, p.186.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٦.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦.

والتوسط»،[1] وهي من ثم «سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة» فتكون وسطاً «بين الشدة والتساهل».[2]

وإذا كانت السماحة تعبيراً عن الاعتدال والتوسط، فإن نقيضها من غلو وتقصير إنما ينشأ - كما يؤكد ابن عاشور - «عن انحراف في الفطرة يحدو إليه الهوى»، وقد يكون ذلك «عن ابتكار أو تقليد». والغلو في الغالب يبتكره - حسب تحليله - «قادة الناس ذوو النفوس الطامحة إلى السيادة أو القيادة، بحسن نية أو بضده، إفراطاً في الأمور».[3] ومنشأ معنى السماحة وحكمته في نسق أحكام الشريعة وفي نظام الاجتماع الإسلامي أن الله سبحانه قد جعل الإسلامَ «دينَ الفطرة، وأمورُ الفطرة راجعة إلى الجِبِلَّة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها». ولأن الله سبحانه أراد لشريعة الإسلام العموم والدوام، فقد اقتضى ذلك أن ينتفي عنها «الإعنات، فكانت سماحتها أشدَّ ملاءمة للنفوس؛ لأن فيها إراحةَ النفوس في حالَيْ خويصتها ومجتمعها».[4]

وهنا يحضر مرة أخرى البعد الاجتماعي عند ابن عاشور متصلاً اتصالاً مباشراً بمعنى السماحة، مِمَّا حدا به إلى بحث مفهوم الرخصة باعتباره أحد مظاهر معنى السماحة في أحكام الشريعة. وفي هذا الصدد يشير إلى أن علماء الشريعة قد اقتصروا في بحثهم لمفهوم الرخصة على ما يخص الأفراد «ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٨.
(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٣.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٧١.

الرخصة»،[1] ذلك أننا «إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صح أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها». ومِمَّا غفل العلماء عن بحثه في هذا السياق -كما يضيف -«الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة منها [مِمَّا] يستدعي إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحوها». وهو يؤكد بقوة «أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أَوْلَى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقرَّرة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة».[2] وإنما جاء تشريع الرخصة بمعنييها الفردي والاجتماعي - كما يلاحظ ابن عاشور - حفاظاً على معنى السماحة في أحكام الشريعة ومراعاةً لما قد يعرض سن عوارض زمنية وحالية تُصيِّر تلك الأحكام «مشتملة على شدة».[3]

على أن ابن عاشور لا يرسل الكلامَ على عواهنه لينفتح الباب لمن شاء أن يقدر ما شاء وكيف شاء، رخصةً كان أم سواها، مِمَّا هو متعَلَّقُ الأحكام الشرعية. فالأمر عنده يتطلب «علماء أهلَ **نظرٍ سديدٍ** في فقه الشريعة، **وتمكنٍ من معرفة مقاصدها، وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمة**، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها. واسترفاء خروقها، ووضع الهناء بموضع النقب من أديمها»[4] (التسويد من عندنا). وتقديراً منه لأن مثل هذا الأمر لا تكفي فيه جهود الاجتهاد الفردي، فقد دعا منذ الأربعينيات إلى «جمع مجمع

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٨١.
(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢٥.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٧.

علمي» من أكابر علماء الإسلام على اختلاف مذاهبهم ليبسطوا «بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عملُ الأمة عليه».[1] وهذا يعني أن تحقيق مقاصد الشريعة على نحوٍ أكمل غير ممكن بدون استيعاب لواقع الأمة الاجتماعي وتقدير لحاجاتها وإحاطة بعلاقاتها بغيرها من الأمم، وذلك كله لا سبيل إليه إلاَّ الدراسة العلمية المتخصصة الرصينة والدؤوبة في إطار عملٍ جماعيٍّ منظم أو مؤسسي.

ويكافئ مفهوميَ الفطرة والسماحة أهميةً مفهومُ الحرية، ويتكامل معهما في النظر المقاصدي لابن عاشور. ففضلاً عن كون الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة، فهي كذلك أصل من أصول المجتمع الإسلامي الذي حاول أن يرسم معالمه في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.

يبين ابن عاشور من خلال تحليل لدلالة لفظ الحرية في استعمال اللغة العربية أن هناك معنيين أساسيين يفيدهما هذا الاستعمال، أحدهما ناشئ عن الآخر. فأما المعنى الأول للحرية فهو ضد العبودية، وذلك «أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر». وأما المعنى الثاني فهو «ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض».[2] وإذا كان من القواعد التي تقررت عند علماء الشريعة أن «الشارع متشوف للحرية»، فإن ذلك يعني - كما يلاحظ ابن عاشور - أن استقراء تصرفات الشريعة دلَّ «على أن من أهم مقاصدها إبطالَ العبودية وتعميمَ الحرية». ولَمَّا كان من مقاصد

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٩.

(٢) المصدر نفسه،ص ٣٩١.

الشريعة - كما رأينا من قبل - حفظُ نظام العالم أو نظام المجتمع، فإن الإسلام قد نظر إلى طريق الجمع بين هذين المقصدين - تعميم الحرية وحفظ النظام - «بأن سلط عواملَ الحرية على عوامل العبودية مقاومةً لها بتقليلها وعلاجاً للباقي، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق وقصره على سبب الأسر خاصة».[1]

ومهما يكن من أمر التحديد اللغوي أو التعريف الفقهي لمعنى الحرية، فإنها عند ابن عاشور «وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير»، ولم يدخل التحجير على أعمال البشر بما حدَّ من حريتهم «إلاَّ بتعارض متعلَّقاتها».[2] وهذا وضع ناشئ عن طبيعة الاجتماع الإنساني ذاتها إذ تقتضي التوفيقَ بين إرادات متعددة ومصالح متباينة قد تتعارض وتتصادم، ولا سبيل إلى ذلك إلاَّ بوضع قيود عليها، فلا تكون الحرية حينها انطلاقاً بلا ضوابط أو انفلاتاً بلا حدود. والحرية - كما يعيد ابن عاشور ويؤكد - «خاطر غريزي في النفوس البشرية، فبها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق»،[3] فهي بذلك ذات ارتباط وجودي بكيان الإنسان كما برأه خالقه سبحانه وتعالى.

ويُطِلُّ الشيخ على مفهوم الحرية وسيرورته وصيرورته من أفق التجربة التاريخية الإنسانية فيؤديه التأمل في مسيرتها إلى أن أفراد البشر وجماعاته قد

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٣.
(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٦٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٦٣.

تعرضوا «من جراء التصرف بالحرية دون اتزان إلى كوارث لحقت الأشخاص، وتشاجر حدث بين الجماعات». وقد دعت عبرةُ التجربة إلى أن يتواضع البشر بينهم «على تمييز ما يُطلَق عِنانُه وما يُشَدُّ عِقالُه وتقدير ذلك»، وتداركتهم رحمة الله تعالى «بأن وضع لهم الشرائع، وأرسل إليهم الرسل الهداة، وقيض لهم الحكماء والمرشدين يرشدونهم جميعاً إلى طرائق السير بحرياتهم، وأن يراعي كلٌّ صالحَ غيره في تطبيق استعمال حريته، فاستقامت أحوالُ البشر بحسب مبلغهم من الحضارة والزكانة».[1] وإنما تضافرت شرائعُ الرسل ومواعظُ الأنبياء ونصائحُ الحكماء وعبرةُ التجارب على كبت «غلواء الناس في تهافتهم على ابتغاء ما يصبون إليه تجنباً لما ينطوي عليه من الأضرار، فسنوا لهم الشرائع والقوانين والنظم وحملوهم على اتباعها ليهنأ عيشهم ويزول عَيْثُهم، فطرأت من ذلك الشرائع والعوائد والآداب والأخلاق وصارت الحريات محدودة بحسب الجمع بين مصالح الجماعات بأن لا يُلحِق المتصرف بتصرفه ضرّاً بغيره، وأن لا يعود تصرفه عليه بوخامة العقبى»، وذلك كله سعياً لتجنب ما قد ينشأ بين أفراد المجتمع وفئاته وجماعاته من «تنازع وتغالب وتهارج».[2]

ولا يمل ابن عاشور أن يؤكد مراراً وتكراراً كونَ الحرية أمراً فطريّاً في تكوين الإنسان وأصلاً أصيلاً في الاجتماع البشري، فهي في مذهبه واعتقاده «حلية الإنسان، وزينةُ المدنية، فبها تُنمَّى القوى وتنطلق المواهب، وبصونها تنبت الفضائلُ والشجاعةُ والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكارُ، وتورِق أفنانُ العلوم».[3] ولذلك فتحديد الحرية أو

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٠.

تقييدها «موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم»، مِمَّا يجعل من الواجب على «ولاة الأمور التَّريُّثَ فيه وعدم التعجل لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعدُّ ظلماً»،[1] بل إن «الاعتداء على الحرية نوع من أكبر أنواع الظلم».[2]

هذا ولم يكن ابن عاشور غافلاً عن سيرة مفهوم الحرية في الثقافة الغربية الحديثة وما اتخذه من معان وأبعاد وخصوصاً منذ اندلاع الثورة الفرنسية التي قوضت النظام الملكي الإقطاعي وأقامت مكانه نظاماً جمهوريّاً، بل إنه ليقر أن استعمال مصطلح الحرية - بمعنى تصرف الإنسان وعمله حسب مشيئته دون تدخل من أحد - قد شاع في الأوساط العربية الإسلامية نتيجة ما تم من ترجمة لأعمال عن تاريخ تلك الثورة.[3] وهو يتوقف عند الحريات الأربع الأساسية التي قام حولها نوع من الإجماع في الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، أعني حرية الاعتقاد وحرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل، فيقرر أنها «محدودة في نظام الاجتماع الإسلامي بما حددت به شريعة الإسلام أعمال الأمة الإسلامية في تصرفاتهم الفردية والجماعية في داخل بلاد الإسلام ومع الأمم المجاورة والمتعاملة، من جلب مصلحة المسلمين ودرء المفسدة عنهم، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين الأمرين، ومن سلوك أمثل الطرق السياسية لتأمين الأمة من غوائل العدو ومكر من يتربص بهم الدوائر».[4]

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧٧.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٩.
(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٦١-١٦٢.
(٤) المصدر نفسه، ص١٧٠.

وحرية الاعتقاد - في نظر ابن عاشور - «أوسعُ الحريات دائرةً لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده، يجول منه حسب خواطره، ولا يحددها له إلاَّ الأدلة والحجج فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون إكراه. فإذا بلغ الاعتقاد حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذٍ للتحديد».[1] ويقف الشيخ هنا عند مسألة الردة التي تمثل واحداً من أهم موارد الاعتراض على الفكر الإسلامي في العصر الحديث فيرى فيها الرأي السائد بين جمهور الفقهاء والقائل بعقوبة القتل فيها. إلاَّ أنه يقدم تفسيراً لشرعية هذه العقوبة يمكن اعتباره من أجمع التفسيرات التي قدمت لها، بل يمكن أن نزعم أن التفسير السياسي والاجتماعي لعقوبة الردة الذي قال به عدد كبير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تنظيرهم لمفهوم الدولة الإسلامية ونظامها السياسي لم يخرج عمّا قرره ابن عاشور.[2]

يبني ابن عاشور تفسيره وتسويغه لعقوبة الردة على مقدمة أساسية وهي أن الداخل في الإسلام قد مارس حريته فانخرط «في سلكه طائعاً وصار جزءاً من ذلك الكل [=الأمة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي] »، ومعنى ذلك أنه قد قطع على نفسه «عهداً يحق الوفاء به». فإذا ارتد عن الإسلام فإنه يكون حينئذٍ قد نقض عهده، وذلك سلوك يُصيِّره «مثلاً سيئاً يجب على أمته أن تطهر نفسها من وجوده لئلاَّ ينفرط عقد الجامعة بالانسلال منه، ولئلاَّ يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربةً فإن وافق أهواء أعماله استمر فيه وإلاَّ انخزل عنه،

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧١.

(٢) انظر مناقشة مستفيضة واستعراضاً وافيًا لآراء عدد من المفكرين المعاصرين في مسألة الردة في: راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص٤٨-٥١.

ولئلاً يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنه جرب الدين فوجده غير مرض، ولئلاً يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة».[1] وهكذا نلحظ أن الاعتبارات التي يسوقها الشيخ ابن عاشور تفسيراً وتسويغاً لعقوبة الردة في جوهرها اعتباراتٌ سياسية واجتماعية ونفسية مرتبطة بمقصد الحفاظ على النظام الاجتماعي للأمة واستدامته، ولا نكاد نلمح ضمنها الاعتبارات العقدية. فكأن المقصد من عقوبة الردة وفقاً لهذا التعليل هو الحفاظ على النظام الاجتماعي للأمة وسدّ الذرائع أمام ما يمكن أن يؤدي إلى اختلاله أو اختراقه، لا مجرد كون الشخص قد انتقل عن عقائد الإسلام إلى سواها.

ولكن هذا التفسير نفسه يدعونا إلى إثارة السؤال الآتي: إذا كان ذلك هو حال من دخل الإسلام وتعاليمه طواعية واختياراً، فهل ينطبق الحكم نفسه والتفسير ذاته على من تلقّى عقائد الإسلام وراثة وتقليداً ثم غشيه من الأوضاع التاريخية والمؤثرات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية ما أدّى به إلى الانسلاخ عن رابطته؟ ورب معترض آخر يقول: لقد كان الحكم بعقوبة الردة الذي ثبت بالسنة النبوية مشروطاً بحال الأمة وهي في الأطوار الأولى لتكوُّنها مِمَّا جعل من الضروري سدَّ الذرائع أمام كل ما من شأنه أن يسبب خللاً في كيانها الثقافي وتماسكها الاجتماعي. أمَّا وقد استوى عودها، وأصبح وجودها - على ما به من ضعف - ممتدًّا على نطاق العالم أجمع، فقد يبدو أن العقوبة على الارتداد يمكن أن لا تؤدي إلى تحقيق المقصد منها الذي صرح به ابن عاشور في كلامه!

ومعنى هذا أن الأمر يحتاج إلى نظر واجتهاد يكيف المسألة تكييفاً جديداً في

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ١٧٢.

ضوء معطيات ثقافية واجتماعية وسكانية وسياسية كثيفة ذات أثر عميق في حياة المسلمين واجتماعهم.

ويرى ابن عاشور أن حرية الفكر - على أهميتها - ليست شيئاً يمكن أن يستقل بنفسه «لأن ما يجول بالخاطر لا يُعرف إلاَّ بواسطة القول أو بما تؤذن به بعضُ الأعمال»، وذلك ما يجعل التحجير لا يتطرق إليها ما دامت طيٌّ بباطن الإنسان ووجدانه.[1] وبناءً على ذلك فإن حرية الفكر عنده قرينة لحرية القول، إذِ الأخيرة هي مَجْلَى الأولَى ومظهرُها، فالفكر لا بد له من قولٍ يفصح عنه وكلامٍ يُبِينه أو فعل يظهره وعمل يدل عليه، وإلاَّ بقيَ خواطر حبيسةً في نفس صاحبه لا سبيلَ لأحد إلى معرفته إلا علامِ الغيوب. وحرية القول كما فهمها الشيخ ذات تعلق متين «بمعاشرة الناس، ومحاوراتهم، والملاطفة بينهم، وممازحاتهم. وهي حق فطري لأن النطق - وهو التعبير عمَّا في الضمير باللغات - غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذر إمساكه عنها». وهذا يمثل في نظره الأصلَ الأصيل الذي لكل أحد بمقتضاه «أن يقول ما شاء أن يقوله، ولا يمسكه عن ذلك إلاَّ وازع الدين بأن لا يقول كفراً أو منهيّاً عنه، أو وازعٌ من خلق بأن لا يقول قذعاً أو هذياناً، أو وازعُ التَّبِعة على أذًى يلحق غيره بسبب مقاله».[2]

وفي داخل الإطار الرحيب الذي تضبطه الاعتبارات الثلاثة التي ذكرها ابن عاشور - من دينٍ وخلقٍ وتبعة أو مسؤولية - ينفسح المجال واسعاً لحرية الفكر والقول والتعبير ليشمل كل شأن في حياة الأمة في العلوم و«التفقه في الشريعة،

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧٣-١٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧٥.

والتدبير السياسي، وشؤون الحياة العادية».[1] وليست حرية الفكر - كما يفهمها ابن عاشور - ذات اتجاه واحد، بمعنى أن يعرب المرء عن رأيه دون حاجز أو مانع أو خوف من أحد، وإنما يكتمل أمرها ويستقيم حالها بأن يكون الآخرون على استعداد لتلقّي الرأي المخالف بالاحترام، ذلك أنه «من الأسباب في تقدم الأمة بعلومها وقبولها لمرتبة التنور وأهليتها للاختراع في معلوماتها أن **تشب على احترام الآراء**».[2] بل إنه ليذهب إلى أكثر من ذلك فيؤكد أن «الحجر على الرأي يكون منذراً بسوء مصير الأمة ودليلاً على أنها قد أوجست في نفسها خيفة من خلاف المخالفين وجدل المجادلين، وذلك يكون قرين أحد أمرين: **إما ضعف في الأفكار وقصور عن إقامة الحق، وإما قيد الاستبداد الذي إذا خالط نفوس أمة كان سقوطها أسرع من هويّ الحجر**».[3] (التسويد من عندنا).

وعلى قاعدة من هذا الفهم للحرية في الإطار الإسلامي يصوغ ابن عاشور واحداً من أكثر المواقف تسامحاً وشُمولاً بشأن مسألة التنوع والاختلاف المذهبي في الأمة فيقرر في غير تردد ولا مواربة أن «للمسلم أن يكون سنيّاً سلفيّاً، أو أشعريّاً، أو ماتريديّاً، وأن يكون معتزليّاً، أو خارجيّاً، أو زيديّاً، أو إماميّا. وقواعدُ العلوم وصحةُ المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ، أو الحق والباطل. ولا نكفر أحداً من أهل القبلة».[4]

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام . ص١٧٣.

(٢) من مقال لابن عاشور نشر بمجلة السعادة العظمى لصاحبها الشيخ محمد الخضر حسين، المجلد الأول، العدد ١٨، بتاريخ ١٦ رمضان ١٣٢٢هـ، وقد أورده نجله الشيخ محمد الفاضل في كتابه الحركة الأدبية والفكرية بتونس، مرجع سابق، ص٢٧٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧٢.

ولا أعلم فهماً أكثر شمولاً ورحابةً ولا تقريراً أكثر تسامحاً وتوازناً لقضية الحرية من هذا الفهم والتقرير، اللَّهم إلاَّ أن يراد بالحرية الانفلات من كل مرجعية، أو التحلل من كل قيمة، أو التهرب من كل مسؤولية! وليت شعري هل سيكون للحرية عندئذٍ من مغزى أو قيمة، وللاجتماع الإنساني من أساس أو قرار!

إن ابن عاشور يبدو مفرطَ الحساسية في كلامه على الحرية، شديدَ الحرص على ترسيخ معانيها وتعميق الشعور بقيمتها في عقول المسلمين وضمائرهم. وكفى قوةً ووضوحاً في موقفه إزاءها أن جعلها في المقدمة من مقاصد الشريعة التي عليها مدار نصوصها وأحكامها، مثلما نظر إليها بوصفها أصلاً من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، فهي عنده في المبتدأ والمنتهى . ومعنى ذلك أن أي جهدٍ لبناء نظام سياسي اجتماعي إسلامي - تنظيراً وتطبيقاً - لا تكونُ الحريةُ من أسسه وغاياته في الوقت نفسه سيكون جهداً استجابتُه لمقتضيات الإسلام منقوصة، وتحقيقُه لقيمه ومقاصده مخروم.

والغريب أن مفكراً إسلاميّاً بارزاً هو الشيخ راشد الغنوشي طالما انشغل بالتنظير لقضية الحرية والنضال في سبيلها ضد النزعات الاستبدادية مهما كان مأتاها، لا نجد في أهم كتاب له محضه لها ولو إشارةً عابرة إلى إسهام ابن عاشور في التأصيل المقاصدي لمسألة الحرية على نحو زعمنا أنه غير مسبوق فيه، وإن كان قد أحال عليه في سياق حديثه عن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.(١) ذلك أن ما قدمه ابن عاشور كان يمكن أن يضع بين يدي الشيخ الغنوشي إطاراً مناسباً ومتماسكاً لتعميق البحث والنظر في موضوعٍ كثيراً ما

---

(١) راشد الغنوشي: مرجع سابق، ص٣٠٥-٣٠٦.

شابت أنظارَ المسلمين فيه في العصر الحديث شوائبُ من ردِّ الفعل الذي أدى إلى كثير من الخلط والارتباك في تقرير ما هو مركزي وما هو تابع في نسق القيم والأحكام الإسلامية. وبذلك كان يمكن لعمله أن يكون تطويراً لجهد سالف وبناءً عليه، بحيث يعمق سمات طالما افتقدها الفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي التواصل والتكامل والنمو.[1] وعلى أي حال فملاحظتنا هذه لا تنفي أن ما قدمه الغنوشي يعد واحدة من أنضج المداخلات وأعمقها في التنظير الفكري والسياسي لقضية الحرية.[2]

ولا ينفصل البحث في مسألة الحرية عند ابن عاشور عن الكلام على مفهوم الحق، «لأن استعمال الحرية محوط بسياج من الحقوق، وتحديد الحرية مرجعه إلى مراعاة الحقوق التي تدحض الانطلاق في استعمال المرء حريته كما يشاء».[3] فإذا كانت الحرية شرط نمو قوى الإنسان وانطلاق مواهبه وازهار مدنيته، فإن الحق هو شرط استقرار المجتمع وتوازنه واستمراره، إذ إن «حقوق الناس هي كيفيات انتفاعهم بما خلق الله في الأرض التي أوجدهم عليها». ولذلك كان «تعيين أصول الاستحقاق أعظمَ أساسٍ وأثبتَه للتشريع في

---

(١) سبق أن نبهنا على هذه الظاهرة المتمثلة في التكرار وعدم التواصل ونزعة البداية الصفرية في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك في دراسة بالإنجليزية عن النظرية الاجتماعية عند المرحوم مالك بن نبي، انظر:

Mohamed Tahir El-Mesawi: A Muslim Theory of Human Society: An Investigation into the Sociological Thought of Malik Bennabi, Kuala Lumpur: Thinker's Library, 1998, p.3-5.

(٢) انظر خاصة الطرح الفلسفي الرفيع في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه الحريات العامة (ص٣١-٨٨)، وكذلك نتائج البحث التي لخصها في نهاية الكتاب (ص٣١٩-٣٣١).

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧٨.

معاملات الأمة بعضها مع بعض».[1] وإذاً فبيان «الحق وتعيين مستحقه من أهم أصول نظام الاجتماع الإسلامي، ليكون المسلمون على بينة من أمرهم فيما يأتون من الأفعال».[2]

نحا ابن عاشور في حديثه عن أنواع الحقوق ومراتبها التي يتقوم بها نظام الاجتماع الإنساني في الإسلام منحًى هو أدخل في بحوث علم الإناسة الفلسفي (أو الأنثروبولوجيا الفلسفية) الذي يبحث في منشأ الأفكار والأشياء ومساقات تطورها وصيرورتها وتراتب وظائفها في الاجتماع الإنساني. وقد انتهى به النظر في مسألة الحق إلى أن «جماع أصول تعيين الحقوق» بمراتبها المختلفة «إمَّا التكوين وإمَّا الترجيح». فالتكوين هو «أن يكون أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه وقرن بينهما، وهو أعظم حق في العالم»،[3] إذ منشؤه الوجود الإنساني ذاته بما هم إبداعٌ إلهي. أمَّا الترجيح فهو «إظهار أولوية جانب على آخر في حقٍّ صالحٍ لجانبين فأكثر، وطريق إثبات هذه الأولوية إمَّا حجة العقل الشاهد بالرجحان، وإمَّا الحجة المقبولة بين الناس في الجملة». وقد تتدنى معايير الترجيح فيؤول الأمر إلى «مرجحات اصطلاحية وضعية» مِمَّا يتوافق عليه الناس ويمضونه بينهم،[4] أو إلى ما دون ذلك ممَّا يمكن أن يبلغ حدَّ الصدفة والحظ.[5]

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٢١.

(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٧٨، وكذلك مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٢١-٤٢٢.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٢٢، وكذلك أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٨٢.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٢٢-٤٢٣، وراجع تفصيله القول في مراتب الحق ومنشأ كل واحدة منها في ص ٤٢٣-٤٢٧.

والحق والعدل في نظر ابن عاشور متصلان ومتلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل إن ماهية العدل عنده «أنه تمكين صاحب الحق بحقه بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلا».[1] والعدل شأنه شأن الحرية هو الآخر مستقرٌ حسنُه في الفطرة الإنسانية، ذلك أن «كل نفس تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوىً يغلب عليها في قضية خاصة، أو في مبدأ خاص تنتفع فيه بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة».[2]

وإذا كان العدل - كما ينبه ابن عاشور - وسطاً بين طرفين، «هما الإفراط في تخويل ذي الحق حقه أي بإعطائه أكثر من حقه، والتفريط في ذلك أي بالإجحاف له من حقه»، فإن «كلا الطرفين يسمى جوراً». وبهذا التحديد الدقيق والشامل في الوقت نفسه فإن «العدل يدخل في جميع المعاملات»، وهو - كما سبق أن رأينا - «حسن في الفطرة لأنه كما يصد المعتدي عن اعتدائه، كذلك يصد غيره عن الاعتداء عليه».[3]

هكذا نكون قد أطللنا على الإطار الذي يتنزل فيه بحث ابن عاشور في موضوع المقاصد، وهو إطار يمكن القول بأنه يحتوي على الفلسفة الموجهة لخطوات ذلك البحث والمضيئة لمسالكه. فمفاهيم الفطرة والسماحة والحرية والمساواة والحق والعدل كما استعرضنا أنظار ابن عاشور فيها تتجاوز ببحث المقاصد - في تقديرنا - أن يكون مجرد عملٍ لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرع القانوني في تكييف قضاياه. ذلك أنه فضلاً عن أنها

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص١٨٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٦.
(٣) تفسير التحرير والتنوير، مج٣، ج٥، ص٩٤-٩٥.

تشيع روحاً خاصّاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنها تفتح أفقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أن هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكّد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام كما مر معنا سابقا. وربما يكون ذلك أحدَ المداخل المهمة والجدية لِمَا يتطلع إليه كثير من الباحثين والمفكرين المسلمين المهتمين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من جعل المقاصد قاعدة لتوجيه تلك الدراسات وفق مقتضيات فلسفة الإسلام ورؤيته للوجود الاجتماعي للإنسان، وتأسيساً على رؤيته الكلية للوجود والحياة.

ولله درُّ ابن عاشور فقد كفانا مؤونة نقض ذلك الوهم الذي استبد ببعض أولئك الباحثين والمفكرين، غير الراضين عن الوجهة الدهرية والفلسفة اللادينية لتلك العلوم، إذ يريدون أن يكون علمُ أصول الفقه هو سبيلهم وأداتهم لتطوير "بديل إسلامي" في تلك العلوم، غير مكلفين أنفسهم تبعة الاجتهاد اللاّزم لتطوير المناهج المناسبة لتلك العلوم أو على الأقل تكييف ما طوره الآخرون فيها، وغافلين عن أنّ علم أصول الفقه - مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية - تبقى وظيفتُه ونجاعته رهينتيْ بنيته التي تحددت بمقتضى نشأته وتطوره التاريخي وارتباطه بالمجال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني. ولذلك حق لابن عاشور، وحق لنا معه، القول بأن الباحث في نظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى «قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه».[1]

ذلك أن هداية الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة والبصائر التي

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٢١.

يقدمها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظرَ فيه والتركيز عليه مِمَّا عُرف بآيات الأحكام وما لحقها من الأحاديث النبوية. فلا يكاد عدد الآيات التي عليها مدار الاحتجاج في الاستنباط الفقهي أو ما عرف بآيات الأحكام يتجاوز في أحسن التقديرات خمسمائة آية، مِمَّا يعني تعطيل جانب كبير من هداية القرآن الكريم الخاصة بمستويات وأبعاد متعددة من حياة الإنسان ووجوده. وفي هذا الصدد ينبه الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أنه «أمر مثير للتساؤل أن يكون أكثر من تسعة أعشار الكتاب الكريم مواعظ وقصصاً وعقائد وأن تكون آيات الأحكام أقل من عشر... علماً بأن آيات العقائد المباشرة هي أقل بكثير من العشر أيضاً»، بحيث إن ما بقي وهو «أكثر من ثمانية أعشار الكتاب الكريم قصص ومواعظ» - وهذا «أمر يحتاج إلى بحث». والعلة في ذلك - كما يقرر - هي أن الفقهاء والأصوليين «انطلقوا في تعاملهم مع القرآن باعتباره مصدراً للتشريع من خلل أو ضيق في الرؤية المنهجية جعلهم يرون فقط آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها، وهي ما يتصل بفقه الأفراد»، و«غفلوا عن البعد التشريعي للمجتمع وللأمة في المجال السياسي والتنظيمي وللعلاقات الداخلية في المجتمع وعلاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة». ومنشأ هذا الخلل المنهجي الذي ورثه علم الأصول وصيغ تبعاً له يتصل ببداية «عصر التدوين الفقهي التي صادفت الانفصال الكامل بين القيادة السياسية للمسلمين وبين الجانب التشريعي [=القيادة الفكرية على مصطلح عبد الحميد أبي سليمان] الذي حصل في العهد الأموي المبكر». وخلافاً لتلك النظرة السائدة يرى الشيخ شمس الدين أن آيات الأحكام أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون وأنها «قد تتجاوز

الألف آية».[1]

ونحن نردف ما قرره الشيخ شمس الدين بأن القرآن الكريم يقدم كذلك في قصصه التاريخي عن الأنبياء وأقوامهم وفي وصفه لظواهر المجتمع بل وظواهر الطبيعة أيضاً معطياتٍ ومعلومات غزيرة ذات صلة وثيقة بفهم الوجود الاجتماعي والتاريخي للإنسان يحتاج التعاملُ معها والاستفادة منها إلى منهجٍ علميٍّ من التفسير والتأويل والتحليل والتركيب غير ما يوفره علم أصول الفقه للاجتهاد الفقهي التشريعي، ذلك فضلاً عن أن الآيات الكثيرة التي تتحدث عن الخلق وتقرر عقائد الإيمان من توحيدٍ وبعث وجزاء وغيرها، وتلك التي تتحدث عن الأمانة التي حُمِّلها الإنسان والاستخلاف الإلهي له، أو ما يمكن أن نعبر عنه بالرؤية الإسلامية الكلية للوجود والحياة. وذلك ما عبر عنه ابن عاشور بوضوح وجلاء.

لقد نبهتنا محاولتنا النظرَ في مغزى درس المقاصد ودلالاته بالنسبة إلى دراسة الاجتماع الإنساني وما يتصل بها من قضايا نظرية ومنهجية في المعرفة الاجتماعية على أمر مهم ذي صلة قوية بمسائل فلسفة التاريخ والوجود الاجتماعي للإنسان. فقد استوقفنا بصورة خاصة ذلك التأكيد المتواتر عند علماء الشريعة – وخصوصاً من الأصوليين – الذين تكلموا في مقاصد الشرع، لكون الضروريات الخمسة التي تأتي في مقدمة تلك المقاصد أمور كونية عالمية لا تخلو عنها ملة من الملل ولا حقبة من حقب التاريخ الإنساني. فهي بمنزلة الثوابت المطردة والقيم الخالدة التي بها قوام الاجتماع الإنساني وقيامه، والتي عليها مدار العمران البشري وبها انتظامه. ومعنى ذلك أن الاجتماع الإنساني

(١) انظر كتابه الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص٨٢-٨٣.

لا ينتظم أصلاً، وأن المجتمع لا يتماسك، بله أن يتصل ويستمر، بدون تلك الضروريات أو الكليات الخمسة.

ويوحي لنا الترتيب الثلاثي لمقاصد الشريعة المتدرج من الضروري إلى الحاجي فالتحسيني برؤية حاول العقل المسلم أن يمسك من خلالها بأوليات انتظام الاجتماع الإنساني وعناصر حركة العمران البشري وتفاعلها عبر التاريخ. ويتأكد لنا هذا الاستنتاج الأولي إذا ما قرأنا مثلاً في سياق واحد كتابَي الموافقات للشاطبي والمقدمة لابن خلدون. فهما كتابان لعالمين متعاصرين، كلاهما عاش في القرن الثامن الهجري، وإن كان ابن خلدون قد امتد به العمر إلى السنوات الأولى من القرن التاسع، إذ توفي الشاطبي سنة ٧٩٠هـ بينما توفي ابن خلدون سنة ٨٠٨هـ.

لقد شهد الرجلان واحدة من أشد مراحل التاريخ الإسلامي في المغرب والأندلس اضطراباً وتراجعاً على مستوى الاجتماع السياسي، وجموداً وركوداً على المستوى العلمي والفكري. ويكفي في المستوى الأول أن نشير إلى ذلك التآكل الداخلي الذي تجسد في الأندلس في صراعات ملوك الطوائف التي مهدت السبيل لملوك العجم للانقضاض على آخر معاقل الإسلام في غربي أوروبا انقضاضاً تامّاً بسقوط غرناطة، كما يكفي أن نتذكر في بلاد المغرب أو شمال إفريقيا صراعات الإمارات ودسائس الأمراء التي كان ابن خلدون طرفاً في بعضها وضحية لها في الوقت نفسه. أما الحالة العلمية والفكرية فمعلوم ما أصابها من جمود وخاصة في مجال الفقه، وما كان لطوائف من الفقهاء المقلدين من هيمنة عليها، اتسمت بالحرب على من سواهم من المشتغلين بغير فروع

الفقه المالكي، وخاصة العلوم الفلسفية والتصوف.[1]

ولنعد الآن إلى العلاقة بين البحث في المقاصد والبحث في التاريخ والاجتماع البشري. على الرغم من اختلاف مجال البحث بين الموافقات والمقدمة، فإن الصلة المعرفية والمنهجية بينهما وطيدة، بحيث إن قراءة أحدهما تضيء كثيراً من قضايا الآخر ومسائله وغاياته. بل يمكن أن نزعم أن هناك وحدة معرفية ومنهجية بين الكتابين، سنحاول أن نبرز بعض ملامحها العامة في الفقرات الآتية، تنبيهاً لمن تتوافر فيه الرغبة والقدرة لبحثها بحثاً رصيناً وافيا.

يتحدث الشاطبي عن كليات الشريعة التي يحددها بالضروريات والحاجيات والتحسينيات فيقرر أنها «وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة».[2] أما ابن خلدون فهو يؤكد - بعد أن يقرر أن المقاصد الشرعية في الأحكام «كلها مبنية على المحافظة على العمران»[3] - أن اجتماع البشر في أجيالهم المختلفة إنما هو للتعاون على تحصيل معاشهم بالابتداء «بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي».[4] ومع إدراكنا لجوهر الاختلاف في مَاصِدْقِ مصطلحات الضروري والحاجي والتكميلي أو التحسيني في لغة الرجلين، فإن الذي نود إبرازه هنا هو ذلك الاتفاق في الغاية التي يرمي

---

(١) راجع مثلاً محمد خالد مسعود:

Muhammad Khalid Mas'ud: Shatibi's Philosophy of Islamic Law, Islamabad: Islamic Research Institute (International Islamic University), 1995, p.26-60.

(٢) الموافقات، تحقيق الشيخ عبد الله دراز وإعداد الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج١، ص٣٠.

(٣) المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ص١١٤.

كلٌّ منهما إلى تحقيقها وفي المنزع المنهجي الذي يصدر عنه، وهما وجها اللقاء أو التقاطع بين البحث في الشريعة من خلال النظر في مقاصدها وكلياتها والبحث في الاجتماع الإنساني من خلال السعي لاكتشاف طبائعه والسنن العامة المتحكمة فيه.

فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن «علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان»،[1] تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتراجح وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، كانت غاية الشاطبي الوصول **إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل.**[2] وكأنه بذلك يريد أن يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره مِمَّا غيب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة مواردَ وقواعدَ ومقاصد، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين.[3]

أمَّا ابن خلدون فما كانت غايته وهو ينظر «في الاجتماع البشري الذي هو العمران» إلاّ تمييز «ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له»، ليكون «ذلك لنا قانوناً في تمييز

---

(١) الموافقات، مرجع سابق، ص٧٠.
(٢) المرجع نفسه، ص٧٠-٧٢.
(٣) المرجع نفسه، ص٢٩ ٣٠.

الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه». ولا يمكن بلوغ ذلك - كما يؤكد ابن خلدون - إلاَّ باعتبار «المطابقة» في صدق الوقائع وصحتها.[1] وإنَّمَا رام ابن خلدون تحقيق تلك الغاية -إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني واعتبار المطابقة واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه- لِمَا هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين، إذ إن ما يوردونه عنها «حوادث لم تُعلم أصولُها، وأنواعٌ لم تُعتبرْ أجناسُها ولا تحققت فصولُها»، فجاءت حكاياتهم للوقائع «في العصور الأُول صوراً قد تجردت عن موادها، وصِفاحاً قد انتُضِيَتْ من أغمادها، ومعارف تُستنكر للجهل بطارفها وتِلادها».[2] ومن ثم كان لا بد من منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحَكَّم فيه «أصولُ العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوالِ في الاجتماع الإنساني»، وسبر أخبارهما «بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات».[3]

وهكذا فنحن أمام محاولة للبحث عن **الأصول العامة والكليات الثابتة المطردة**، التي تكون معياراً وميزاناً لغيرها. فالشاطبي يريد أن يتجاوز بهذه الأصول والكليات حالة التشتت والجزئية في النظر إلى نصوص الشريعة وأحكامها التي آل إليها أمر الفقهاء غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها والمقاصد الكلية المنوطة بها. أمَّا ابن خلدون فيريد أن يضع بها حدّاً لذهول المؤرخين وغفلتهم عن أسباب العمران وعلله وسننه. فكأنما الرجلان قد شعرا بالحاجة الملحة إلى رؤية كلية شاملة للشريعة والاجتماع الإنساني، رؤية ندرك

---

(١) المقدمة، ص٤٢.
(٢) المرجع نفسه، ص١٢.
(٣) المرجع نفسه، ص١٦.

بها المنطق الذي تنتظم بحسبه نصوص الأولى وأحكامها، ونمسك عبرها بالقوانين التي يتحرك بمقتضاها الثاني وتجري عليها وقائعه. ذلك أنه إذا ما استقام لنا فهمُ الشريعةِ بوصفها نسقاً كلّيّاً بحيث تتكامل نصوصها وتتواشج أحكامها وتتراتب مقاصدها، وإذا ما استقام لنا النظرُ إلى الاجتماع البشري على أنه ذو طبائع وأصول وسنن تتحدد بحسبها مجرياته، إذا ما تم لنا ذلك تكوَّنت لنا بصيرةٌ في كيفية تنزيل أحكام الشريعة على وقائع الاجتماع وتكييف هذه وفقاً لتلك. ولنقل بعبارة أخرى، تمكننا تلك البصيرة من كيفية تفعيل ما هو حاصل بمقتضى الواقع، والتحرك منه وبه نحو ما هو واجب بمقتضى الشرع.

ابن عاشور وبحث المقاصد في العصر الحديث

إذا كان من الممكن عدّ الشاطبي «حجة من حجج الشريعة وعَلَماً من أعلام مقاصدها»،[1] بل هو "مُعلِّمها الأول" على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن بكل ثقة أن نعد ابن عاشور علمها أو "معلّمَها الثاني". وليست أهمية ما قام به ابن عاشور قاصرةً على مجرد تقديم «تنبيهات جديدة وأمثلة جديدة» كما يوحي بذلك ظاهر عبارة الأستاذ أحمد الريسوني.[2] نعم، لم يكن ابن عاشور، ولا كان الشاطبي قبله، قد انطلق من فراغ في الكتابة عن المقاصد، فكلاهما قد توفر على مادة متراكمة من أنظار الأصوليين

---

(١) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي (الرياض) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا)، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٣٥٢، وانظر شهادات عدد من العلماء والمفكرين المحدثين بأهمية إسهام الشاطبي وخاصة كتابه الموافقات بالنسبة للنظر الاجتهادي الإسلامي في المرجع نفسه، ص٣٣٥ـ٣٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٤٣.

واجتهادات الفقهاء والمفسرين وغيرهم ممن تعاطوا علوم الشريعة، فكان موقفه منها موقف الاستيعاب والتطوير والتجديد، ونهجه فيها الغربلة والنخل وإعادة التركيب.

ولقد حاولنا فيما مضى أن نبرز كيف أن ابن عاشور بوضع ما سَمَّيناه بالأساس المعرفي والقيمي قد وسّع دائرةَ البحث في المقاصد وأعطاه وجهة جديدة تتجاوز به - كما ذكرنا - حدود السعي لتأسيس مجرد «أصول تشريعية عقلية كلية قطعية».[1] فقد فتح في الواقع أفقاً أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر وتحليلها وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه، توخيّاً لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراتبة متكاملة لا تعارض فيها ولا تناسخ.

وباستثناء كتاب العلامة المغربي علال الفاسي عليه رحمة الله الموسوم بمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، فإن ما تيسر لنا الاطلاع عليه من دراسات حديثة في المقاصد لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتأريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة في كتب الأصول وكتب القواعد الفقهية وكتب الفقه والتفسير والخلاف والجدل وغير ذلك، فضلاً عن المؤلفات القليلة التي خصصت لهذا الموضوع مثل قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام والموافقات للشاطبي، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور.

---

(١) عبد المجيد التركي: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، مرجع سابق، ص٢٤١.

وتشترك أغلب تلك الدراسات - إن لم نقل كلها - في أنها قد تحكمت فيها الاعتبارات الفنية والشكلية الجامعية، إذ هي في الأصل رسائلُ قدمت لنيل درجات علمية. وليس من الغريب في مثل هذه الأعمال أن يقل حظ الإبداع الذاتي والاجتهاد الشخصي فيها، وخصوصاً إذا كان الوسط الجامعي الذي تمت فيه وسطاً محافظاً يجفل من الاجتهاد ويخشى التجديد. هذا طبعاً فضلاً عن أن أصحاب تلك الدراسات كانوا حين إنجازهم إياها في بداية نضجهم العلمي ومسيرتهم الفكرية ممّا لا يساعد غالباً على بروز قدراتهم التحليلية والتركيبية في البحث والتأليف. ولكن لاشك مع ذلك كله أن تلك الدراسات قد سدّت فراغاً فكريّاً كبيراً في مجال ما يزال البحث العلمي فيه بكراً والاجتهاد فيه في أوائله، فقد نبهت العقول إلى أهميته، ووفرت مادة غنية تصلح قاعدةً للمزيد من التوسيع والتعميق والتطوير، سواء من لدن أصحابها أنفسهم أو من لدن غيرهم من الباحثين والمفكرين.[1]

وبين يديْ خاتمة هذه المحاولة الأولية للتعرف على الإطار الفكري العام الذي تحرك ابن عاشور من خلاله وبتوجيه منه، وهي محاولة نأمل أن تكون دعوة شخصية لذوي الفضل من أهل العلم والخبرة لكي يعمقوا البحث -

---

(١) بين يدي من مثل هذه الدراسات الكتب الآتية مرتبة حسب تواريخ طبعاتها الأولى: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للمرحوم الدكتور يوسف حامد العالم (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب كان صاحبه قد نال به درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م)، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور للأستاذ إسماعيل الحسني (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

تحليلاً وتقويماً وتركيباً - في جوانب كثيرة من تراثه العلمي لم يتعد تناولنا لها التلميح والإشارة، نود بين يدي ذلك أن نتوقف قليلاً عند كتاب الأستاذ علال الفاسي باعتباره ثاني اثنين في التأليف المقاصدي الحديث يشار إليه بعد كتاب ابن عاشور أو معه. وهي ملاحظات استطلاعية أوحتها إلينا محاولتُنا قراءةَ الفكر الإسلامي الحديث قراءة "تناص" و"مناظرة" تسعى للإمساك بمفاصل حركة الأفكار والوقوف على مدى تواصلها وتفاعلها وتكاملها ونموها.

على الرغم من أن المقاصد هي الموضوع المباشر الذي يشير إليه عنوان كتاب الأستاذ الفاسي مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، إلاّ أن الملاحظ بوضوح أن تركيز المؤلف لم يكن على مسألة المقاصد في ذاتها، تعميقاً لمعانيها وتأصيلاً لمفاهيمها، أو تطويراً لقواعدها وإنضاجاً لمناهج الكشف عنها، أو توسيعاً لدائرتها وبياناً لتطبيقاتها وآثارها في النظر الاجتهادي، مع أنه قد ذكر في المقدمة أنه عرض إلى «أصول الشرعة» [كذا في الأصل ولعلها "الشريعة"] فتناولها «من جهة المقاصد أكثر ممّا» تناولها «من جهة العلة».[1]

ويلحظ قارئ الكتاب أن الأستاذ الفاسي قد سلك مسلك الاستطراد في عدة قضايا وموضوعات ثانوية ما جرَّهُ إليها - في تقديرنا - إلاَّ همٌّ المساجله ومنزع المجادلة على حساب التأصيل المنهجي والتنظير العلمي لموضوع المقاصد، وذلك واضحٌ في كلامه على "الشرائع الكتابية غير الإسلام"، و"فكرة القانون الطبيعي عند اليونان"، و"قانون الشعوب عند الرومان"، و"المعتزلة الجدد"، و"الفن القصصي في القرآن"، و"ترجمة معاني القرآن"، و"الإسرائيليات الجديدة"، وغير ذلك

---

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي (فاس) ومطبعة النجاح الحديثة (الدار البيضاء)، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص٥.

من موضوعات صلتها بموضوع المقاصد تبدو بعيدة فاترة.

والحق أن العلامة الفاسي نفسه يفصح منذ البداية عن هذا الغرض السجالي من مؤلَّفه إذ يقول: «ولم أغفل عن المباحث التي وقعت حولها من المعاصرين مما اقتضته شبهات الوقت والمتشابهات لدى مفكريه، فجمعت بذلك بين نقط الجدل القديم والجديد».[1] وليس هذا البعد السجالي بغريب عن شخصية الفاسي ومسيرته الفكرية والسياسية، فقد كان الرجل مناضلاً وزعيماً سياسيّاً يجادل أهل المذاهب الفكرية ويساجل أصحاب الأهواء السياسية في وقت كان الصراع - وما يزال - على أشده في المغرب خاصة وفي العالم الإسلامي عامة بين حركة الأصالة الإسلامية بفصائلها المختلفة وتيارات التغريب والعلمنة على اختلاف منازعها الفكرية ومشاربها السياسية يميناً ويسارا.

ولئن كان الرجل مستحضراً لإسهامات الشاطبي وسواه ممن تناولوا موضوع المقاصد، فإننا لا نكاد نلمس لديه أية إضافة جوهرية غير ربط ما ورد في تلك الإسهامات من مهمات بهموم الحاضر ومحاولة توظيفها لحل مشكلاته، كما يتضح ذلك من حديثه عن منهاج الحكم وحقوق الإنسان. أما ما سوى ذلك فإنه في الحقيقة ليس أكثر من استعادة لجملة من مسائل علم أصول الفقه وقضاياه ومحاولة الانتصار لرأي فيها على آخر سيراً في ذلك على النهج السجالي الذي أشرنا إليه من قبل. وهذا أمر يمكن تبينه بيسر بقراءة الفصول الخاصة بالقياس والإجماع والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستصحاب والعرف وعمل أهل المدينة...إلخ.

---

(١) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٥.

ولعله بذلك يصدق فيه ما علق به ابن عاشور على الشاطبي في صنيعه في كتاب الموافقات إذ قال فيه: «ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود».[1]

أما الأمر الثاني الذي نريد أن نتوقف عنده - ونحن ننظر في عمل الأستاذ الفاسي - فيختص بدعوى افتتح بها مقدمة كتابه حيث أكد أن «الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية، لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات، أو لم يبلغوا ما إليه قصد، وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه آخذاً للمقاصد بمعناها الحرفي».[2]

والسؤال الذي يمكن أن يطرح في وجه هذه الدعوى: من هم هؤلاء العلماء «الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية»؟ أكان ذلك في القرون التي تلت عصر الشاطبي حتى بداية العصر الحديث حين "اكتشف" العقل المسلم كتاب الموافقات وحاول الاستفادة من منهجه وتوظيف مقولاته في استئناف حركة الاجتهاد؟

للإجابة عن هذا السؤال، قمنا بمراجعة قائمة المراجع المثبتة في نهاية الكتاب علنا نجد فيها عناوين المؤلفات الخاصة بالمقاصد التي لم يوفق أصحابها في تناول الموضوع التناول المناسب، فلم نظفر - عدا الموافقات للشاطبي - إلا بكتاب

---

(١) هذا ما ذهب إليه الدكتور اليوبي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الرياض: دار الهجرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٧١-٧٢، أما كلام ابن عاشور فهو في ص ١٧٤ من كتاب المقاصد.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٥.

القواعد للعز بن عبد السلام، وهو طبعاً متقدم على الشاطبي، وبكتاب آخر منسوب إلى شاه ولي الله الدهلوي بعنوان أسرار الشريعة، وما نظنه إلاّ كتاب حجة الله البالغة، إذ لا نعلم للدهلوي كتاباً بهذا العنوان، هذا إلى عدد من كتب القواعد الفقهية مثل قواعد ابن فرحون وقواعد ميارة وقواعد المقري.

ثم عرجنا من بعد ذلك على الكتاب بقراءةٍ أخرى متأنية لمتنه ونظر فاحص في حواشيه وإحالاته علنا نعثر على مناقشة لبعض أولئك "الذين تعاقبوا" بعد الشاطبي على التأليف في المقاصد والذين فاتهم إدراكُ مقصوده، فضلاً عن الإضافة إليه، فما ظفرنا بشيء!

وهكذا بقي السؤال حائراً، والاعتراض قائماً، والدعوى معلقة لا سندَ لها من واقع تاريخ التأليف في موضوع المقاصد!

وإذا كنا نعلم يقيناً وتحقيقاً أن كتاب ابن عاشور الذي صدر عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م.[١] هو الكتاب الوحيد الذي ظهر بعد الموافقات مُمَحَّضاً لمسألة المقاصد، وأنه قد خصص فعلاً القسم الثالث منه لدراسة المقاصد الخاصة بأبواب المعاملات، فإن الاحتمال الوحيد الذي يمكن أن تُوجَّه أو تُفهمَ

---

(١) صدرت الطبعة الأولى من كتاب ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية عن مكتبة الاستقامة بسوق العطارين بتونس، وذلك قبل ستة عشرة سنة قمرية (حوالي سبعة عشرة سنة شمسية) من صدور كتاب علال الفاسي الذي مهر المؤلف مقدمته بتاريخ «ثامن المولد النبوي الشريف من سنة ١٣٨٢هـ/ الموافق ٣٠ يوليو عام ١٩٦٣م» ، والذي صدرت طبعته الأولى في لبنان في العام نفسه. وقد صدر بعد كتاب الفاسي بخمس سنوات كتاب آخر بعنوان مقاصد الشريعة للشيخ محمد أنيس عبادة نشرته دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٧هـ. على أن نشر كتاب ابن عاشور قد تأخر حوالي ست سنوات بعد تأليفه إذ «كان تمام تبييضه» في ٨ جمادى الأولى سنة ١٣٦٠هـ كما ذكر ابن عاشور في خاتمته.

وفقاً له دعوى الأستاذ علال الفاسي - على الرغم من صيغة الجمع المستخدمة فيها - هو أن المقصود ابن عاشور نفسه في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وبذلك تكون صيغة الجمع والتعميم لا مسوغ لها. ولكن هذا الاحتمال أو الترجيح يسلمنا هو الآخر إلى إشكال، وهو أن الفاسي لا يذكر ابن عاشور أيَّ نوع من الذكر، لا في متن كتابه ولا في حواشيه ولا في قائمة مراجعه! فهل هذا يعني أنه لم يطلع على مؤلَّف ابن عاشور في المقاصد؟ لا نعتقد ذلك لاعتبارات ثلاثة على الأقل:

أولها أن ابن عاشور حينما أصدر كتابه لم يكن شخصاً من أغمار الناس، بل كان ملء السمع والبصر، إذ كان شيخاً لجامع الزيتونة وفروعه المختلفة، وشيخاً للإسلام على المذهب المالكي في تونس. **أما الاعتبار الثاني** فهو أنه كانت هناك علاقات علمية بين الزيتونة والقرويين تسمح للمتنسبين إلى إحداهما بمتابعة الحركة العلمية والفكرية في الأخرى. **وأما الاعتبار الثالث** فهو أن الفاسي نفسه لم يكن شخصاً عاديّاً، فقد كان - فضلاً عن انتسابه للقرويين - مثالاً للعالم المثقف والسياسي المناضل الذي يتابع الحركة العلمية والفكرية في بلاده وفي سائر بلاد الإسلام، وخصوصاً في تلك المجالات التي تمثل محور اهتمام خاص له كما هو الشأن مع موضوع المقاصد، فلا يمكن أن يكون غيرَ عالِمٍ بابن عاشور وأعماله.

وهذا كله يجعلنا نرجح احتمال أن يكون الفاسي قد تعمد تجاهل ابن عاشور وإغفال إسهامه في بحث المقاصد، وهو احتمال صعب على النفس تحمله، ولا يكاد المرء يجد له أي تفسير معقول ومقبول سوى "حجاب المعاصرة"!

وبعبارة أخرى، يمكن القول إن ابن عاشور كان هو الحاضر الغائب عند

الفاسي وهو يؤلف كتابه: غائب إذْ إنه جرى تجاهلُه وعدم ذكره، وحاضر نظـراً لأن كثيراً من الأفكار التي دونها بشأن المقاصد قد ساعدت الفاسـي في تأليفـه، بل إننا نجد العبارات نفسها تواردت عند الفاسي كما جاءت عنـد ابـن عاشـور وبتصرف مخل في بعض الأحيان!

وحسبنا فيما يأتي بعض الأمثلة الشواهد عسى أن يكون فيها حفز لآخرين على دراسات نقدية مقارنة أكثر شمولاً ودقة.

المثال الأول (في معنى سد الذرائع):

أ - يقول ابن عاشور عند تعريـف سـد الذرائـع: «قـال المـازري في شـرح التلقين لعبد الوهاب: سدُّ الذريعة منعُ ما يجوز لئلاَّ يُتطرَّق به إلى مـا لا يجـوز»، محيلاً في ذلك على مطلع باب بيوع الآجال من الكتاب المذكور. (ص٣٠٦)

ب - أما الفاسي فيقول: «وقد عرفه المازري في شرح التلقين بأنـه منـع مـا يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز»، وذلك دون إحالـة محـددة، فهـل رجـع إلى كتاب المازري أم اكتفى بالنقل عن ابن عاشور دون توثيق؟ (ص١٥٨)

المثال الثاني (في علاقة سد الذرائع بالحيل):

أ ـ يقـول ابـن عاشـور: «لهـذا المبحـث تعلـق قـوي بمبحـث التحيـل». (ص٣٠٦)

ب - ويقول الفاسي: «وزعم بعض المعاصرين [!] مِمَّنْ ألفـوا في المقـاصد أن لمبحث سدّ الذرائع تعلقاً قويّاً بمبحث التحليـل» (ص١٦١)، وواضـح أنـه

تصحيف إما من المؤلف نفسه أو من الناشر، إذ الصحيح "التحيُّل" لا "التحليل"، والأوضح من ذلك هو الحضور/ الغياب لابن عاشور لدى الفاسي!

المثال الثالث (في المقصد العام للشريعة):

أ - يقول ابن عاشور: «المقصد العام من التشريع فيها [يعني كليات الشريعة وجزئياتها] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحُه صلاحَ عقله وصلاحَ عمله وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه». (ص٢٢٩)

ب - ويقول الفاسي في الموضوع نفسه: «والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما يكلفون به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع». (ص٤٥-٤٦)

المثال الرابع (في مقامات الرسول ﷺ في التشريع):

أ - قال ابن عاشور: «وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه أنواء البروق في الفروق فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وقاعدة تصرفه بالإمامة... » (ص١٧٧).

ب - وقال الفاسي: «هذا موضوع كان أول من أثاره شهاب الدين القرافي وهو الانتباه إلى جوانب الرسول المختلفة وتصرفاته بمقتضاها والأثر الذي

يحدثه ذلك التصرف. والفرق بين ما يتصرف فيه عليه السلام بالفتيا والتبليغ أو القضاء أو الرسالة أو الإمامة» (ص١١٤).

هذا وليس قصدنا من إيراد هذه الملاحظات أو الاستشكالات أن نكيل قدحاً للفاسي أو أن نزجي مدحاً لابن عاشور، فما ذلك بالذي يفيد البحث العلمي أو ينمّي الأفكار وينضج الأطروحات، وإنما قصدنا أن نبرز - مرة أخرى - تلك الظاهرة الغريبة والمقلقة التي نبهنا عليها من قبل، أعني ظاهرة عدم التواصل والتكامل التي أصابت الفكر الإسلامي في العصر الحديث على نحو جعله في غالب الأحيان يراوح مكانه، فلا يتقدم ولا ينمو، لا من حيث طريقة طرح القضايا وصياغة الأسئلة، ولا من حيث الحلول المقدمة لها. وهي ظاهرة يستطيع المرء أن يلمس آثارها ويلحظ تجلياتها في مجالات كثيرة من حياة المسلمين الفكرية والثقافية. وإن هذا ليذكرنا بالشكوى التي طالما بثها المرحوم مالك بن نبي قُرّاءَهُ من غياب ما سماه بشبكة العلاقات الثقافية التي تسمح بالتفاعل والتواصل والتكامل بين علماء الأمة ومفكريها بدل أن يعيشوا وكأنما هم جزر منعزل بعضها عن بعض!

ولنستأنف الآن القول في بحث المقاصد عند ابن عاشور. لقد أخرج الشاطبي - كما يدرك دارس الموافقات - البحث في المقاصد من كونه تابعاً لبعض أبواب أصول الفقه ومسائله، ليجعله ركناً قائماً بذاته من أركان هذا العلم، مِمَّا يمكن معه القول إن الشاطبي قد أعاد بناء هيكل علم الأصول وجعل قوامه متماسكاً بفكرة المقاصد التي تسري وتمتد في سائر مباحثه.[1] إلاَّ أن ما يمكن اعتباره طفرة قد حققها الشاطبي بعمله هذا «كما كانت يتيمة بالنظر

(١) أحمد الريسوني: مرجع سابق، ص١٧١.

إلى سابقها، كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت المباحث الأصولية بالنسبة لموضع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها»، لأنه لم «يكن في الفكر الإسلامي من قوة الدفع ما يستطيع به أن يطور مبادرة الشاطبي ويرتقي بها إلى التكامل والنضج».[1]

وكما يقرر بحق الأستاذ عبد المجيد النجار، فإن بحث المقاصد لن يشهد إسهاماً نوعيّاً إكمالاً وتطويراً لما بدأه الشاطبي إلاًّ مع الشيخ ابن عاشور[2] الذي بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان مجحودة، كما ألمحنا إلى ذلك في الكلام السابق.

لم يقف إسهام ابن عاشور التطويري والتجديدي في بحث المقاصد عند تلك الجوانب التي سعينا إلى إبرازها في مراحل مختلفة من هذه المحاولة، وإنما كانت له وقفة خاصة مع قضية المنهج في الكشف عن مقاصد الشريعة وتحقيقها. ذلك أنه إذا «كان العمل الفقهي متوقفاً في سداده على تحري المقاصد، فإن السبل التي توصل الفقيه إلى معرفة مقاصد الشارع تضحي بالغة الأهمية»، لأنها «تضمن أكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بناء الأحكام عليها سديدا».[3] ومن ثم عمد ابن عاشور إلى ما رسمه الشاطبي من مسالك للكشف عن المقاصد فأعاد صياغته وبناءه وأضاف إليه ما أداه إليه اجتهاده، بحيث يمكن النظر إلى ما فعله على أنه سعيٌ إلى تعميق "منحى التنظير والتقنين" و"الكلية" في

(١) عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ص١٤٣.
(٢) المرجع نفسه، ص١٤٣.
(٣) المرجع نفسه، ص١٤٤.

هذا المبحث الحيوي في دراسة المقاصد.[1]

ومِمَّا يوازي ذلك أهميةً ذلك الحشد من القضايا والإشكالات التي أثارها ابن عاشور في سياق بحثه في مناهج الكشف عن المقاصد وطرائق تعيينها، وهي قضايا وإشكالات ظل كثير من المفكرين والعلماء في العصر الحديث يحومون حولها ولا يلجونها إلاَّ قليلاً إما قصوراً أو خشية من سطوة المحافظين وثورتهم. وتأتي في مقدمة تلك القضايا المسألة الخاصة بفهم مقامات تصرفات الرسول ﷺ وأفعاله، التي عدد منها ابن عاشور اثني عشر مقاماً تأصيلاً وتفريعاً وتطويراً لما بدأه القرافي.[2] ويلحق بهذه المسألة بل يلزم عنها تأكيده الصريح حيناً والمضمر حيناً آخر لضرورة النظر «إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار [يعني ما هو منسوب للرسول ﷺ من أقوال أو أفعال أو تقريرات] عند وجودها».[3]

---

(١) عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ص١٦٠. هذا وانظر الدراسة الرصينة التي أنجزها الدكتور النجار مقارنة بين الشاطبي وابن عاشور في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في المرجع نفسه، ص١٣٩-١٦١.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ٢١٢-٢٣٠.
وقد توقف الشيخ محمد مهدي شمس الدين عند هذه المسألة فقرر أن من أوجه الخلل المنهجي في تعامل الفقهاء والأصوليين مع مصادر الشريعة، النظر إلى «النص التشريعي باعتباره نصّاً مطلقاً من جميع الجهات من غير فرق بين الكتاب والسنة» ، ذلك أنه إذا كان كذلك بالنسبة للقرآن الكريم فإنه ليس دائماً كذلك بالنسبة للسنة. «ولعل منشأ هذا الخلل في المنهج هو قضية مسلمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي ﷺ في أن يبين الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي أنه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع، إنه رب أسرة، إنه عضو في مجتمع، وإنه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس. ومن هذه المنطلقات كلها وفي هذه الأطر كلها كان الرسول يقول ويفعل ويقرر، فاعتبار أن قول الرسول وفعله وتقريره سنة صحيح، ولكن تصنيف هذا القول وهذا الفعل وهذا التقرير بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم سلام الله عليه يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أنهم غفلوا عنه» . الاجتهاد والتجديد، مرجع سابق، ص٨٦-٨٧.

(٣) مقاصد الشريعة، ص٢٤٥.

وهذا التأكيد مبني عنده على قاعدة ذات أهمية كبرى في ترتيب علاقة السنة بالكتاب وعلاقتهما معاً ببيئة التنزيل التي قام فيها النموذج الإسلامي الأول، مؤداها أن «معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامُها كلياتٍ ومعاني مشتملةً على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور ومتحدة المقاصد»، الأمر الذي يعني أن لا يُحْمَلَ الناسُ «على اتباع أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع ولا على اتباع تفريعات الأحكام وجزئيات الأقضية المراعى فيها صلاحٌ خاصٌ لِمَنْ كان التشريع بين ظهرانيهم، سواءً لاءم ذلك التشريع بقية الأمم والعصور أم لَمْ يلائم، فتكون صلوحيتها مشوبةً بحرج ومخالفةً ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه».[1] وفي ضوء ذلك يفهم ابن عاشور - على سبيل المثال - نهيَ رسول الله ﷺ عن كتابة ما سوى القرآن على أنه كان الخشية من «أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة»[2] ولكي لا يلتبس «التشريع العام بالتشريع الخاص».[3]

وبهذا يضعنا ابن عاشور أمام إشكالية بعدَي الزمان والمكان في السنة

---

(١) مقاصد الشريعة، ص ٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

ولتجاوز هذا الخلل المنهجي في هذا الصدد يرى الشيخ شمس الدين أنه علينا أن نأخذ في الاعتبار أن «نصوص الشريعة في السنة تشريعات لحياة متحركة كثيرة التقلبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة» ، إذ هي ذات ارتباط وثيق بما يمكن تسميته بـ «مناطق الفراغ التشريعي» (الاجتهاد والتجديد، ص١٢٦-١٢٧) الذي ينضوي تحت مبدأ «التشريع الولايتي» (ص١٢٢). وكون هذا النوع من التشريع «ليس وحياً لا يقتضي كونه نطقاً عن الهوى لوضوح عدم الانحصار في غير النص القرآني بالوجدان»، ومن ثم «يكون حكم النبي ﷺ وتشريعه حسب رأيه ونظره عملاً بما خوله الله وليس نطقاً عن الهوى، كما أنه ليس وحياً يوحى، بل هو تفريع على ما أنزل في الكتاب من الأصول العليا للتشريع»، المرجع نفسه، ص١١٤-١١٥؛ وانظر كذلك ص١٢٥-١٢٨.

(٣) مقاصد الشريعة، ص ٣٢٤.

النبوية المطهرة ، بل وفي القرآن أيضاً،[1] تلك الإشكالية التي كانت وما زالت مثار جدل كبير في الفكر الإسلامي الحديث.[2] ولَمَّا كانت السنة كما يرى ابن عاشور «في معظمها تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية»، فإنّ دراسة الأحوال الاجتماعية والسياسية والبيئة الثقافية التي تنزلت فيها والقضايا التي عالجتها تمثل مطلباً علميّاً ضروريّاً لتمييز ما اشتملت عليه - كما يقول - من «موارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه».[3]

وإذ لسنا بصدد استعراض اجتهادات ابن عاشور والإشكالات التي أثارها في بحث المقاصد، فإنه حسبنا ما نبهنا عليه من مسائل عسى أن تكون موضع بحوث ناضجة ودراسات معمقة في المستقبل القريب. على أنه لا يفوتنا في هذا المقام أن نتساءل عن مدى حضور فكرة المقاصد وتوجيهها لفكر ابن عاشور في موسوعته التفسيرية التحرير والتنوير. وبعبارة أخرى: إلى أي مدىً وفق ابن عاشور في تطبيق المنهج الذي رسمه في كتاب المقاصد على صعيد التفسير؟ بل إلى أي مدىً كان ابن عاشور مجدِّداً في تفسيره، وهو الذي كان له من المآخذ على المفسرين ما وقفنا على بعضه في هذه المحاولة؟ وهو سؤال يذكرنا بإشكالية العلاقة بين المقدمة وديوان العبر في تراث ابن خلدون. وهو بحث لا تتوافر لنا

---

(١) راجع مناقشته لهذه المسألة في مقاصد الشريعة، ص ٣٢١-٣٢٨.

(٢) انظر مناقشة عميقة وصياغة نظرية طريفة لهذا الموضوع في حسن الترابي: مرجع سابق، ص٣٣-٣٤، و٦٤-٦٧؛ وقارن بعبد الحميد أبي سليمان: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، ترجمة د. ناصر أحمد البريك (الرياض: مطابع الفرزدق، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص١٤١-١٤٨، و١٨٧-٢١١؛ وعماد الدين خليل وطه جابر العلواني: ؛ ومحمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ج٢، ص١٦٨-١٧٦.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ٣٢٨.

الآن أسبابه وعسى أن يقيض الله له من يأتينا فيه بالخبر اليقين![1]

وعوداً على بدء، لا نريد بما قدمناه في هذه المحاولة من رؤى وما سجلناه من مآخذ نقدية في بعض مراحلها وما أثرناه من أسئلة، أن ننفي الحضور القوي "للهمّ المقاصدي" في الفكر الإسلامي الحديث، فذلك واقع لا ينكره إلاّ غافل عن مساقات هذا الفكر، ولا أن نجحد جهوداً مشكورة رام أصحابها إعطاء أبعاد تنظيرية وتطبيقية أشمل لبحث المقاصد في النظر الاجتهادي الحديث.[2]

وإن ما بدأنا به هذه الرحلة مع ابن عاشور من هموم في إصلاح العلوم

---

(١) على الرغم من النظرات والاستشكالات المهمة التي أبداها الدكتور محمد بن نصر بهذا الخصوص، إلاّ أن الموضوع يحتاج إلى بحثٍ أكثر شمولاً واستيعابا، ذلك فضلاً عن أن السياق المنهجي الذي وردت فيه تلك النظرات والاستشكالات يبقى أمراً غير مسلم. انظر محمد بن نصر:

Ben NASER Mohamed: Les Fondements Théoriques et Historiques de L'Action Sociale et Politique des Ulama (Cas de La Tunisie: 1900-1956)

(الأسس الفكرية والتاريخية لحركة العلماء الاجتماعية والسياسية: دراسة حالة تونس: ١٩٠٠-١٩٥٦ [رسالة دكتوراه مقدمة في جامعة نانتير، باريس١٠، ١٩٩٢-١٩٩٣])، ص٢٤٩-٢٥٧.

(٢) تحضرنا في هذا الصدد بصورة خاصة إسهامات الدكتور عبد المجيد النجار وخاصة في كتابه فقه التدين فهماً وتنزيلاً (أصدرته الزيتونة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، وبعض إسهامات الدكتور فتحي الدريني. وهناك محاولة قام بها العلامة السيد محمد تقي المدرسي من علماء الشيعة المعاصرين تستحق التنبيه إليها، وذلك في كتابه التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده (بيروت: دار الرائد العربي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) وقد اطلعنا على الجزءين الأول والثاني منه. إلاّ أنه يلاحظ أن المؤلف قد تطوح في مسائل ومغالطات لعل الدافع إليها الانتصار المذهبي أكثر من التأصيل العلمي، على أنه جاء بمباحث مهمة من جهة تعميق النظر الفلسفي في أسس التشريع الإسلامي، وأثار عدداً من القضايا المنهجية المهمة. وكان المدرسي قد وعد بتخصيص جزء ثالث من كتابه لدراسة المقاصد من حيث هي ولكن لا نعلم إن كان هذا الجزء قد صدر بعد.

الإسلامية، وما أثرناه من إشكالات وما طرحناه من تساؤلات، إنما يؤكد لنا أن التحدي ما زال قائماً وأن المشروع ما زال مفتوحاً على المستقبل يتحدى أهل الذكر وينتظر الإنجاز، سواء على مستوى إعادة بناء العلوم الإسلامية عموماً أو على مستوى تأسيس **علم المقاصد** كما تطلع إلى ذلك ابن عاشور. والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مصادر الدراسة ومراجعها

- أبو سليمان، الدكتور عبد الحميد: أزمة العقل المسلم، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- ـــــــــــ: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، ترجمه من الإنجليزية ناصر أحمد البريك، الرياض: مطابع الفرزدق، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الأمين، السيد محسن: محاسن الجواهر ونزهة الخواطر في علوم الأوئل والأوخر، صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ.
- الإبراهيمي، محمد البشير: عيون البصائر، المجلد الثالث من آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمعها وحققها نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧.
- ابن أبي الضياف، أحمد: إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس: كتابة الدولة للثقافة، ١٩٦٣.
- ابن الخوجة، محمد: صفحات من تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- ابن عاشور، الإمام محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس) والدار الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥.
- ـــــــــــ: أليس الصبح بقريب (التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية)، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨.

- ـــــــــــ: تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار بوسلامة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- ـــــــــــ: النظر الفسيح عند مضايق الجامع الصحيح، تونس/ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.
- ابن عاشور، الشيخ محمد الفاضل: تراجم الأعلام، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠.
- ـــــــــــ: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣.
- بن حسن، بلقاسم: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رائد الفكر الإسلامي بتونس" (مقال غير منشور)، تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، بدون تاريخ (وإني لمدين للدكتور محمد بن نصر الذي أعارني هذا المقال).
- الترابي، الدكتور حسن: قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠.
- تركي، الدكتور عبد المجيد: "الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر"، الاجتهاد (بيروت/ لبنان)، العدد الثامن، صيف ١٤١٠هـ/ ١٩٩١م.
- ـــــــــــ: مناظرات في أصول الشريعة، ترجمه من الفرنسية الدكتور عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- التهانوي، محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الدكتور رفيق العجم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.

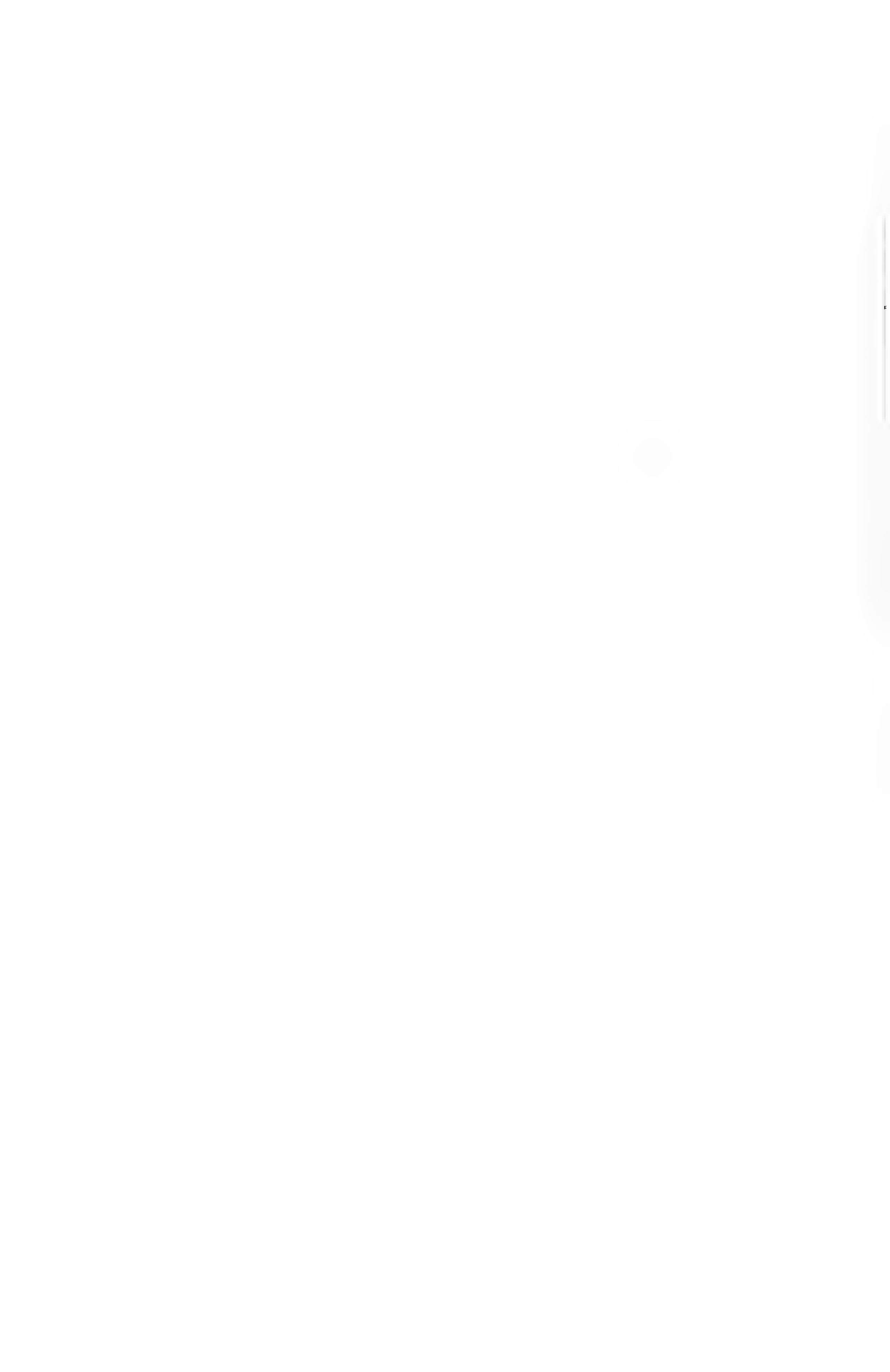
• التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٦.
• الجابري، الدكتور محمد عابد: بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.
• جعيط، الشيخ محمد العزيز: "المقاصد الشرعية وأسرار التشريع"، المجلة الزيتونية، المجلد الأول، العدد الأول، تونس: شعبان ١٣٥٥هـ/ أكتوبر١٩٣٦م.
• الحسني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
• الريسوني، الدكتور أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي (الرياض) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا)، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
• الساحلي، حمادي: فصول في التاريخ والحضارة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
• السيد، رضوان: الإسلام المعاصر، بيروت: دار العربية، ١٩٨٦.
• الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية إبراهيم رمضان، ط٢، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
• شمس الدين، آية الله الشيخ محمد مهدي: "الاجتهاد في الإسلام"، الاجتهاد، العدد التاسع، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
• ــــــــــ: "مناهج الاجتهاد"، قضايا إسلامية (قم/ إيران)، العدد

الخامس، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- ــــــــــ: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الدولية، الطبعة الأولى، ١٤١٩/ ١٩٩٩.
- الشنوفي، المنصف: "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ١٢٩٦-١٣٩٣هـ/ ١٨٧٩-١٩٧٣م"، حوليات الجامعة التونسية، العدد العاشر، ١٩٧٣.
- صافي، الدكتور لؤي: إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨.
- الصدر، آية الله السيد محمد باقر: اقتصادنا (ضمن الأعمال الكاملة)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- ــــــــــ: دروس في علم الأصول (ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- ــــــــــ: السنن التاريخية في القرآن (ضمن الأعمال الكاملة)، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- العبادي، برير: "رواد تفعيل الاجتهاد: قراءة في أفكار الصدر والمطهري والإمام الخميني"، قضايا إسلامية (قم/ إيران)، العدد الخامس، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- عبد السلام، صائب: "الإمام محمد باقر الصدر مفسراً"، قضايا إسلامية (قم/ إيران)، العدد الثاني، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- عتيق، الصحبي: التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،

تونس: دار السنابل للثقافة، ١٩٨٩.

- الغالي، بلقاسم: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- الغزالي، محمد: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، القاهرة/ بيروت: دار الشروق، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- الغنوشي، الشيخ راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- الفاسي، علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي (فاس) ومكتبة النجاح الحديثة (الدار البيضاء)، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- كرو، أبو القاسم محمد: أعلامنا: محمد الخضر حسين، تونس: دار المغرب العربي، ١٩٧٣.
- مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨.
- محفوظ، محمد: تراجم المؤلفين التونسيين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢.
- المطوي، محمد العروسي: السلطنة الحفصية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- النجار، الدكتور عبد المجيد: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.



الجزء الثاني:

مقاصد الشريعة الإسلامية

بقلم العلامة الإمام
الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

[مُقَدِّمَة]

الحمد لله على ما وهب من الهدى إلى شرعه ومنهاجه، وألهم من استخراج مقاصده وتنسيق حِجَاجه. والصلاة والسلام على سيدنا محمّد الذي أقام به صرْحَ الإصلاح بعد ارتِجاجه، وعلى أصحابه وآله نجوم سماء الإسلام وجواهر تاجه، وأئمة الدين الذين بهم أضْحَى أفقُ العلم إثر بزوغ فجره وانبلاجه.

هذا كتابٌ قصدتُ منه إلى إملاء مباحثَ جليلةٍ من مقاصد الشَّريعة الإسلامية، والتمثيلِ لها، والاحتجاجِ لإثباتها، لتكون نبراساً للمُتفقّهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُرْبةً لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غيرَ مرةٍ من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذَا كان القصدُ إغاثةَ المسلمين ببُلالَةِ تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادثُ واشتبكت النوازل، وبفَصْلٍ من القول إذا شَجَرتْ حُجَجُ المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكمُ المقانِب.[1]

دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيتُ من عُسْر الاحتجاج بين المختلفين في

---

(١) المقانب، جمع مِقْنَب (بكسر الميم وسكون القاف وفتح النون)، اسم جماعة كثيرة من الفرسان. وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق. - (المؤلف).

مسائل الشريعة، إذْ[1] كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المُشَبَّهُ عليه، كما ينتهي أهلُ العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطعُ بين الجميع الحجاجُ، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لَجاج. ورأيت علماء الشَّريعة بذلك أَوْلى، ولَلآخرة خيرٌ من الأُولَى.

وقد يظنُّ ظانٌّ أن في مسائل علم أصول الفقه غُنْيَةً لِمُتَطلِّب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأْيَ اليقين أن معظمَ مسائله مُخْتَلَفٌ فيها بين النُّظّار، مستمرٌّ بينهم الخلافُ في الأصول[2] تبعاً للاختلاف في الفروع. وإن شئت فقل: قد استمرَّ بينهم الخلاف في الأصول لأنَّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يُدَوَّن إلاَّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. على أن جمعاً من المتفقِّهين كان هزيلاً في الأصول يسير فيها وهو راجل، وقلَّ من رَكِبَ متْن الفقه فدُعِيت نَزالِ فكان أولَ نازل؛ لذلك لم يكن علم الأصول مُنْتَهًى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوعُ بهم إلى وحدةِ رأيٍ أو تقريبِ حال.

على أن معظمَ مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشَّريعة

---

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (٥): "إذاً"، ونرجح أن الأولى ما أثبتناه، بناءً على أن الكلام الذي جاء بعد "إذْ" الظرفية ورد مورد التعليل للجملة السابقة..

(٢) في الأصل: نشرة مكتبة الاستقامة (ص٤) ونشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٥): "الفروع"، والصواب ما أثبتناه؛ لأن مدار الاحتجاج هنا على أن الاختلاف الواقع في الأصول ناجمٌ عن أن الأصولَ نفسها منتزعةٌ من الفروع السابقة عليها نشأةً وتاريخاً، وهو ما يوضحه كلامه اللاحق.

ومقصدها، ولكنها تـدور حـول محـور استنباط الأحكـام مـن ألفـاظ الشـارع بواسطة قواعد تُمَكِّن العارفَ بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصافٍ تُؤْذِنُ بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تُجْعل تلك الأوصافُ باعثـاً علـى التّشـريع، فتُقاسُ فروعٌ كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها علـى الوصف الذي اعتقدوا أنه مرادٌ من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمَّى بالعلة.

وبعبارة أقرب، تمكن تلك القواعدُ المتضلِّعَ فيهـا مـن تـأييد فـروعٍ انتزعهـا الفقهاءُ قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفـروعُ بواسـطة تلـك القواعـد مقبولةً في نفوس المزاولين لها من مقلّـدي المذاهـب. وقصـارى ذلـك كلـه أنَّهـا تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقهـا، حتـى تُقَـرِّب فَهمَ المتضلِّع فيها من أفهام أصحاب اللّسان العربي القح، كمسـائل مقتضيـات الألفاظ وفروقها: من عمـوم، وإطـلاق، ونـص، وظهـور، وحقيقـة، وأضـداد ذلك؛ وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح، ونحو ذلك. وتلك كلُّها في تصاريف مباحثها بمعزل عـن بيـان حكمـة الشَّريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصروا مبـاحثهم على ألفاظ الشَّريعة، وعلى المعـاني الـتي أنبـأت عليهـا الألفـاظ؛ وهـي علـل الأحكام القياسية. وربما يجد المطَّلعُ على كتب الفقه العاليـة مـن ذكـر مقـاصد الشَّريعة كثيراً من مُهِمَّات القواعد لا يجد منـه شـيئاً في علـم الأصـول، وذلـك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التّشريع العامة.

ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصـول الفقـه أو في مغمـور أبوابهـا المهجورة - عند المدارسة - أو المملولة، ترسُـبُ في أواخـر كتـب الأصـول، لا يصل إليها المؤلّفون إلاَّ عن سآمة، ولا المتعلمون إلاَّ الذين رُزِقُـوا الصبرَ علـى

الإدامة، فبقيت ضئيلةً ومنسية، وهي بأن تُعدَّ في علم المقاصد حَرِية. وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجِب والموجَب أو اختلفا.

وقد وقع لإمام الحرمين رحمه الله في أول كتاب البرهان اعتذارٌ عن إدخال ما ليس بقطعيٍّ في مسائل الأصول فقال: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلْفَى إلاَّ في الأصول،[1] وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل».[2]

وهو اعتذارٌ واهٍ؛ لأنَّا لم نرهم دوّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطعَ يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطعَ إلاَّ نادرةً مثل ذِكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة.

وقد استشعر الإمام أبو عبد الله المازري[3] ذلك فقال عند شرحه قول إمام

---

(١) هكذا في النشرة المحققة من البرهان، وقد وردت بصيغة الاسم المركب: "أصول الفقه"، عند المصنف في نشرتي الاستقامة (ص٥) والشركة التونسية للتوزيع (ص٧). على أن محقق البرهان الدكتور الديب ذكر أنها قد وردت بصيغة الاسم المركب في إحدى مخطوطات الكتاب.

(٢) أبو المعالي الجويني (إمام الحرمين): البرهان في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد العظيم محمود الديب (القاهرة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج١، ص٧٩.

(٣) هو الإمام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، نسبة إلى مازرة (بلدة في جزيرة صقلية). توفي في المهدية (بتونس) سنة ٥٣٦هـ وعمره ثلاث وثمانون سنة، ودفن بثغر المنستير. =

الحرمين في البرهان: «وأقسامها (أي أدلة الأحكام) نص الكتاب، ونص السنة المتواتر، والإجماع: اختلفت عبارات الأصوليين في هذا، فمنهم من لا يقيد هذا التقييد (أي قيد كلمة نص) ويذكر الكتاب والسنة (أي يقتصر على هاتين الكلمتين ولا يذكر كلمة نص) والإجماع، فإذا قيل لهم: فالظواهر وأخبار الآحاد، يقولون: إنما أردنا بذلك ما تحقق اشتمال الكتاب عليه، ولم نتحقق اشتمال الكتاب على الصورة المعينة من صور العموم، وكذلك يقولون في أخبار الآحاد: لم نتحقق كونها سنة. ومنهم من لا يقيد لإزالة هذا اللبس. ومنهم من يقول: ما دل على الحكم ولو على وجه مظنون فهو دليل، فهذا لا يفتقر إلى التقييد».[1]

= أجمعت كلمة المترجمين له على أنه من المجتهدين لما أبداه من آراء في الفقه مستندة إلى أصول الاستنباط للأحكام مع تدقيق في المأخذ. خلف العديد من التصانيف منها: المعلم بفوائد مسلم (وقد حققه الشيخ محمد الشاذلي النيفر وأخرجته دار الغرب الإسلامي في ثلاثة مجلدات)، شرح التلقين وهو شرح على كتاب التلقين للقاضي عبدالوهاب البغدادي المالكي. وهناك عدة نسخ من التلقين في مكتبات عامة وخاصة منها المكتبة العامة بمدريد (الأسكوريال) والمكتبة الأزهرية والخزانة العامة بالرباط ومكتبة آل عاشور بالمرسى ومكتبة الشيخ محمد الشاذلي النيفر بتونس، وقد قام بتحقيقه -لنيل شهادة الدكتوراه بإحدى الجامعات السعودية - محمد ثالث سعيد الغاني، ونشرته دار الفكر ببيروت عام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. وللأسف فإن هذه النشرة للكتاب تشكو من الكثير من الأخطاء التي لا تكاد تخلو منها صفحة منه، سواء في القسم الدراسي أو في النص المحقق. هذا فضلاً عن أن الاختيارات التي تبناها المحقق في ضبط النص تتسم بالكثير من الارتباك ولا تكاد تسير على معيار منضبط ومطرد. أما شرح المازري عليه فهناك أجزاء منه بمكتبة الحرم بالمدينة المنورة وكذلك بالمكتبة الوطنية بتونس، إيضاح المحصول من برهان الأصول (وهو شرحٌ على البرهان لإمام الحرمين الجويني).

للمزيد من التفاصيل عن حياة الإمام المازري وتراثه ومكانته وتلاميذه، انظر الدراسة الوافية التي قدم بها الشيخ محمد الشاذلي النيفر لكتاب المازري المعلم بفوائد مسلم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢)، ج١،ص٢٣-١٥٨.

(١) على الرغم مما ذهب إليه الشيخ الشاذلي النيفر من أن شرح الإمام المازري على البرهان يُعدُّ مفقوداً (النيفر: مرجع سابق، ج١، ص٦٥)، إلاَّ أن في نقل المصنف منه دليلاً واضحاً وكافياً =

ورأيت في شرح القرافي على المحصول في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي أن الأبياري[1] قال في شرح البرهان: «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أنّ مَنْ كَثُرَ استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة [رضوان الله عليهم] ومناظراتهم [وفتاويهم] وموارد النصوص الشَّرعية [ومصادرها]حصل له القطعُ بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن».[2]

= على أنه غير مفقود. ومن الراجح أن منه نسخةً على الأقل في مكتبة آل عاشور بالمرسى بتونس، إلاّ أننا لم نوفق للاطلاع عليها. ولعل الله يقيض لهذا الكتاب من يتولى تحقيقه، خاصة وهو من الآثار التي يمكن أن تبرز لنا مدى التفاعل والتواصل العلمي بين المذاهب المختلفة..

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٧): ابن الأنباري، والصحيح ما أثبتناه كما ورد في الطبعة المحققة من كتاب نفائس الأصول في شرح المحصول(انظر الهامش التالي رقم(٢).
والأبياري هو شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الصُّنهاجي، فقيه وأصولي ومفسر، مشهودٌ له بالصلاح والتحقيق في العلم. من تصانيفه: التحقيق والبيان في شرح البرهان (وهو شرح على البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، ومنه نسخة مخطوطة بمكتبة مراد ملا بتركيا، على ما أفاد به الشيخ محمد الشاذلي النيفر في مقدمته لكتاب المعلم بفوائد مسلم للإمام المازري)، وسفينة النجاة وهو مؤلف على طريقة الإحياء للغزالي... إلخ. ولد سنة ٥٥٧ وتوفي سنة ٦١٨هـ.

(٢) القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول (٩ مجلدات)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض (الرياض: مكتبة مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، مج٣، ص١٢٤٧-١٢٤٨. وما وضعناه بين معقوفتين لم يورده المصنف، وقد استكملناه من شرح القرافي على المحصول.
هذا ويأسف المرء أن يلاحظ هنا أنه على الرغم من الجهد الذي بذله المحققان لنفض الغبار عن هذا الأثر النفيس وجعله في متناول الدارسين والباحثين، فإنه لم يسلم من شوائب ونواقص كثيرة كان من الممكن تلافيها. أولاً: كان يمكنهما توثيق نصوص المحصول من الطبعة المحققة تحقيقاً علمياً دقيقاً التي أصدرتها مؤسسة الرسالة ببيروت بتحقيق الدكتور طه جابر العلواني. وثانياً: لم يعن المحققان بتوثيق كثير من الآراء التي أوردها القرافي عازياً إياها - في أغلب الأحيان - إلى أصحابها؛ ومثل هذا التوثيق مهم وضروري في التحقيق العلمي، فهو يعطي =

وهذا جواب باطل لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة.

وفي شرح القرافي على المحصول في الفصل الثاني من المقدمات: أن «أبا الحسين [البصري] قال في شرح العمد لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب واحد. والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه». وعقبه القرافي بقوله: إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظنّاً فلا ينبغي تأْثِيمُه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنَّما هي من التَّتِمَّات في ذلك العلم.[1]

= للأثر المحقَّق حياته وحيويته في إطار تفاعله مع ما سبقه وما عاصره من أفكار وآراء. وفضلاً عن ذلك، لا تكاد تخلو صفحة واحدة من صفحات الكتاب من أخطاء لغوية ورسمية لا تغتفر سواءً في متن الكتاب أو في تعليقات المحقِّقَيْن.

وقد زاد في سوء إخراج هذا الكتاب القيم الأخلالُ الفاحشة في تنضيد مادته وتنسيقها الفني، وعدم الاستفادة - الذي لا مسوغ له - من الإمكانيات الفنية الكبيرة التي أتاحها تطور الحاسوب والطابع الآلي؛ فقد كان يمكن أن يصدر الكتاب في مجلدين كبيرين وبفهرسة علمية دقيقة وإخراج فني أنيق، بدل تسعة مجلدات ترهق قارئها فضلاً عن حاملها.

(1) القرافي: مرجع سابق، مج1، ص161-162، حيث الكلام المنسوب لأبي الحسين وتعقيب القرافي عليه. على أني لم أهتد إلى هذا الكلام المنسوب إلى أبي الحسين البصري في شرح العمد. وإنما غاية ما ورد فيه عند حديثه عن مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، أن الحق في أصول الدين وأصول الشرع واحد، قاصداً بذلك عقائد الإيمان الأساسية والكليات التي عليها مدار الأحكام الشَّرعية وأصول الأخلاق التي لا تتبدل بتبدل العصور وتباين الأحوال واختلاف الأشخاص. أما الأحكام الجزئية التي مناطها تحقيق المصالح المتغيرة للمكلفين فيقول فيها بالتصويب، وليس قصد أبي الحسين متجهاً - على الأقل كما يبدو من ظاهر كلامه وسياقه - إلى أصول الفقه ، بمعنى المناهج والقواعد الكلية للاستنباط، كما يوهم ما نسبه إليه القرافي وتعقبه فيه كما ذكر المؤلف هنا. انظر: أبو الحسين البصري: شرح العمد (جزءان)، =

وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل.(١)

وأنا أرى أنّ سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما أُلِفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية؛ فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوَّنوها وجمعوها ألفَوْا القطعيَّ فيها نادراً ندرةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! فنحن إذا أردنا أن ندوِّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارَفة وأن نُعيد ذَوْبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفيَ عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت(٢) بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تُستَمَدُّ منه طرقُ تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه منزو تحت سُرَادِق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشَّريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة .

= تحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد (القاهرة: دار المطبعة السلفية، ١٤١٠هـ)، ج٢، ص٢٣٥-٣١٨. وانظر له كذلك في المسألة نفسها المعتمد في أصول الفقه (جزءان)، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٢، ص٣٧٠-٤٠٠.

(١) راجع كلام الشاطبي واحتجاجه لكون أصول الفقه قطعية في: الموافقات في أصول الشريعة، شرح الشيخ عبد الله دراز، نشرة جديدة بعناية الشيخ إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، مج١، ج١، ص ٢٩-٣٣.

(٢) أي اختلطت بها.

فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدوّنوا إلاَّ ما هو قطعي إما بالضرورة، أو بالنظر القوي. وهذه المسألة لم تزل معترك الأنظار، ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحققين لها في أختام الحديث في شهر رمضان.[1]

ولقد فاضت كلماتٌ مباركة من بعض أئمة الدين أسست قواعدَ قطعية للتفقه، إلاَّ أن تناثرَها وانغمارَها بوقوعها في أثناء الاستدلال على جزئيات، يسارع إليها بإبعادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها. وهذه مثل قولهم: «لا ضرر ولا ضرار»،[2] وقول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»،[3] وقول مالك في الموطأ: «ودين الله يسر»، وقوله أيضاً في ما جاء في الخطبة: «وتفسير قول رسول الله: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه"، أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه، ولم يعن بذلك إذا

(١) يشير المصنف هنا إلى السنة التي كانت معروفة في تونس طوال عدة قرون، وهي الاحتفال بمجالس الحديث النبوي في رمضان في المساجد الجامعة وغيرها وفي المدارس. وأصل «هذه المجالس أن أهل الخير وذوي العناية بالعلم والحديث الشريف من بناة المساجد والمدارس وغيرهم يؤسسون بهذه المعاهد دروساً للحديث ويقوم بها أهل العلم، ويكون ريع الوقف الذي يتبرع به المؤسس إعانة لهم، وأكثر هذه الدروس في صحيح البخاري. وقد يكتفي المؤسس بالرواية كما يعلم من الاطلاع على وثائق هذه المؤسسات». راجع للمزيد من التفصيل عن هذه السنة مقالاً بعنوان: "الأختام بتونس"، المجلة الزيتونية، مج١، ج٣، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م، ص١١٨-١٢٣(وقد نشرتها دار الغرب الإسلامي ببيروت في خمسة مجلدات).

(٢) موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، ترتيب أحمد راتب عرموش (بيروت: دار النفائس، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، "كتاب الأقضية - باب القضاء في المرفق"، الحديث ١٤٢٦، ص٥٢٩، وقد رواه مالك مرسلا. هذا وقد صححه الألباني بعد أن ساق معظم شواهده؛ انظر إرواء الغليل، الحديث٨٩٦، ج٣، ص٤٠٨.

(٣) شرح الموطأ للزرقاني، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩، ج٤، ص٢٠٤.

خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس».[1]

ولحِق بأولئك أفذاذٌ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق؛ فلقد حاولاَ غيرَ مرةٍ تأسيسَ المقاصد الشرعية.

والرجلُ الفذُّ الذي أفْرَد هذا الفنَّ بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عُنِيَ بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمَّى: عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه.[2] وعنون ذلك القسم بـ"كتاب المقاصد"، ولكنه تطوَّحَ في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جدَّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره.

وإني قصدت في هذا الكتاب خُصُوصَ البحث عن مقاصد الإسلام من

---

(١) الموطأ، "كتاب النكاح - باب ما جاء في الخطبة"، في تفسير الحديثين ١١٠٠-١١٠١، ص٣٥٥؛ وانظر الحديث في: صحيح البخاري، طبعة جديدة مرقمة الكتب والأبواب والأحاديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، "كتاب النكاح"، الحديث ٥١٤٢، مج٣، ج٦، ص٤٦٢، صحيح مسلم، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، "كتاب البيوع"، الحديث ١٤١٢، ج٣، ص١١٥٤؛ سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة العربية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، "أبواب النكاح"، الحديث ١٨٧٣، ج١، ص٣٤٢.

(٢) المقصود هنا كتاب: الموافقات في أصول الشريعة، وأصل العنوان كما ذكره الشاطبي في المقدمة هو: عنوان التعريف بأسرار التكليف، إلاّ أن الشاطبي عدل عن هذه التسمية إلى "الموافقات" بناءً على رؤيا بعض أصدقائه. راجع مقدمة الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٢٥.

التّشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرةُ بأن تُخَصَّ باسم الشريعة، والتي هي مَظْهَرُ ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مِمَّا هو مَظْهَرُ عظمة الشَّريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع.

فَمُصْطَلَحِي إذا أَطْلَقْتُ لفظَ التّشريع أنّي أُريد به ما هو قانونٌ للأمة، ولا أريد به مُطْلَقَ الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بِمُرَادَيْنِ لي.كما أرى أن أحكام العبادات جديرةٌ بأن تُسَمَّى بالديانة، ولها أسرارٌ أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع. لذلك قد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سَمَّيْتُه أصول نظام المجتمع في الإسلام.[1]

وفي هذا التخصيص نُلاَقِي بعضَ الضيق في الاستعانة بمباحث الأئمة المتقدمين، لنضوب المنابع النابعة من كلام أئمة الفقه وأصوله والجدل، إذ قد فرضوا جَمْهَرَةَ جدلهم واستدلالهم وتعليلهم خاصةً بمسائل العبادات وبضع مسائل الحلال والحرام في البيوع. وتلك الأبواب غيرُ مجديةٍ للباحث عن أسرار التّشريع في أحكام المعاملات، فإنها وإن صَلُحَت للأصولي في تمثيل قواعده، وللجدلي في تركيب مناظراته، وللفقيه في مقدمات الأبواب الأولى من تأليفه

(١) ورد عنوان الكتاب في طبعة مكتبة الاستقامة على النحو الآتي: أصول نظام الاجتماع في الإسلام (محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: نشر مكتبة الاستقامة بسوق العطارين، ١٣٦٦هـ، ص٨). نشرتِ الكتابَ ابتداءً الشركةُ التونسية للتوزيع بعنوان: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وأعادت نشره في طبعة ثانية بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر عام ١٩٨٥. ولا ندري على التحقيق إن كان المصنف هو الذي غير عنوان الكتاب أم أنه تصرف من الناشرين. وقد أعددناه للنشر وتتولى طبعه وتوزيعه دار النفائس بالأردن.

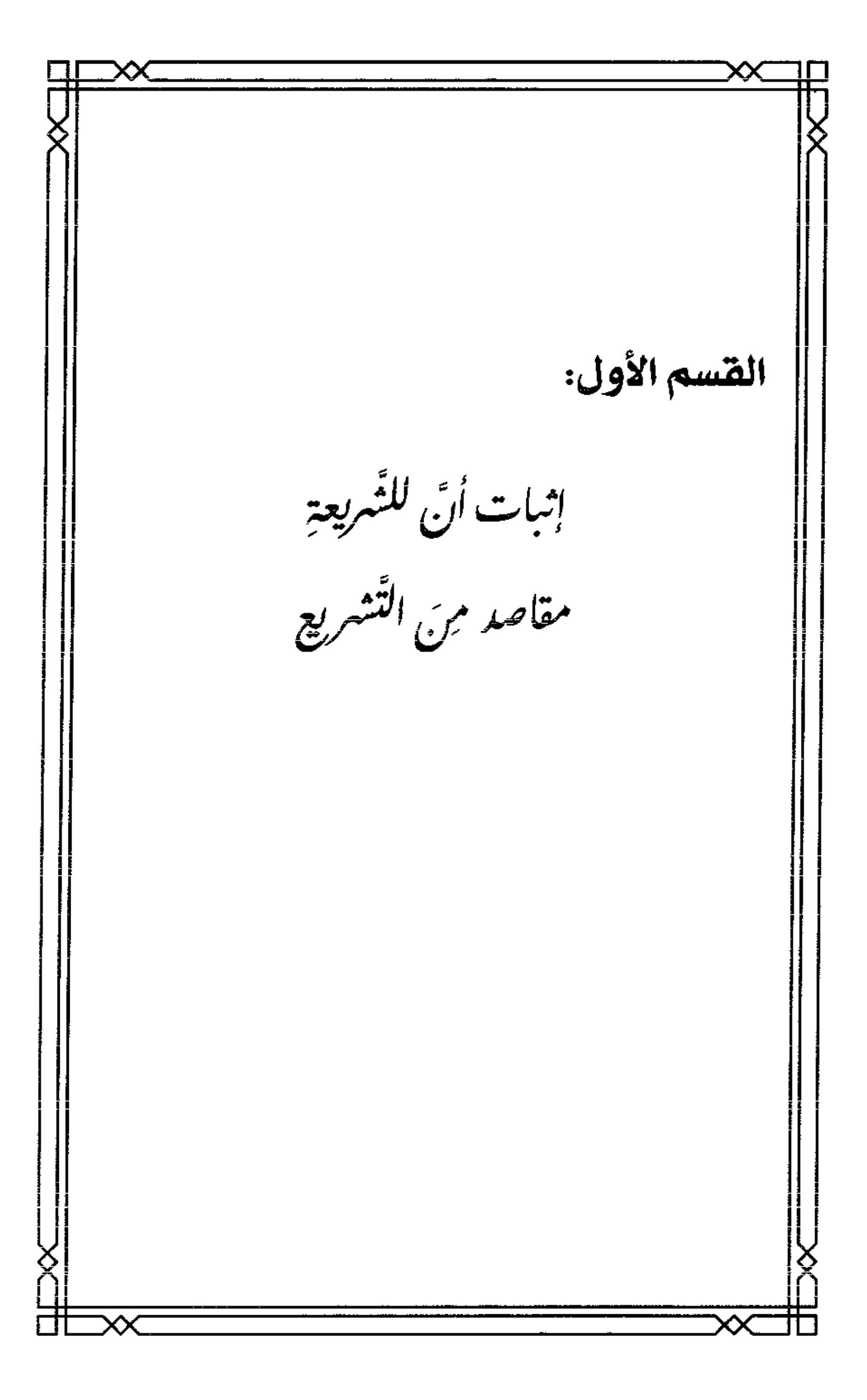
حين يظهر عليه نشاط الإقبال وقبل أن تعترضه السآمة والملال، فهي لا تصلح لصاحب فقه المعاملات. ولهذا تَجَشَّمْتُ إيجادَ أمثلةٍ من المعاملات ونحوها مما علق بذهني واعترضني في مطالعاتي، وقد أُضْطَرُّ إلى الاستعانة بمُثُلٍ من مسائل الديانة والعبادات، لما في تلك المثل من إيماءٍ إلى مقصد عام للشارع أو إلى أفهام أئمة الشَّريعة في مراده.

وقد قسمت هذا الكتاب ثلاثةَ أقسام:

القسم الأول في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني في المقاصد العامة من التشريع.

القسم الثالث في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المُعَبَّرِ عنها بأبواب فقه المعاملات.



القسم الأول:

إثبات أنَّ للشَّريعةِ مقاصد مِنَ التَّشريع

[تمهيد]

لا يمتري أحدٌ في أن كلَّ شريعة شُرِعت للناس إنما ترمي أحكامُها إلى مقاصدَ مرادةٍ لمُشَرِّعها الحكيم تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله لا يفعل الأشياء عبثاً؛ دل على ذلك صُنْعُه في الخِلْقَة كما أنبأ عنه قولُه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان:٣٨ـ٣٩)، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون:١١٥). ومن أعظم ما اشتمل عليه خلقُ الإنسان قبولُه التمدُّنَ الذي أَعْظَمُه وضعُ الشرائع له.

وما أرسلَ اللهُ تعالى الرسلَ وأنزل الشرائعَ إلاَّ لإقامة نظام البشر، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد:٢٥). وشريعةُ الإسلام هي أعظمُ الشرائع وأقومُها، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران:١٩) بصيغة الحصر المستعمل في المبالغة. فإذا وجدنا أن الله قد وصف الكتب المُنْزَلَةَ قبل القرآن بأوصافِ الهدى وسمَّاها ديناً في قوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ (النساء:١٧١) يعني شريعة موسى، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى:١٣)، وسمَّاها شرائع في قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة:٤٨)، وعَلِمْنَا أنه وصف القرآن بأنه أفضلُها، أيْقَنَّا بأنّ القرآن هو أفضل الهدى

وأعلاه. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ (المائدة:٤٤)، ثم قال: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى ءَاثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ، وَءَاتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ، وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة:٤٦)، ثم قال: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ (المائدة:٤٨)، فوصفه[1] بوصفين: تصديق ما بين يديه من الكتاب، أعني تقريرَ ما جاء به التوراة والإنجيل من التّشريع الذي لم ينسخه القرآن، وكونه مهيمناً على ما بين يديه من الكتاب، وذلك فيما نسخ من أحكام التوراة والإنجيل وفيما جاء به من أصول الشَّريعة التي خلا منها التوراة والإنجيل. فهو مُهَيْمِنٌ، أي شَاهِد وقيِّمٌ على الكتب السالفة. فالشرائع كلها - وبخاصة شريعة الإسلام - جاءت لِمَا فيه صلاحُ البشر في العاجل والآجل؛ أي في حاضر الأمور وعواقبها. وليس المراد بالآجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيْرَهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاءً على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا. وإنَّمَا نريد أن من التكاليف الشَّرعية ما قد يبدو فيه حرجٌ وإضرارٌ للمكلَّفين وتفويتُ مصالحَ عليهم، مثل تحريم شرب الخمر وتحريم بيعها، ولكن المتدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالِحُها في عواقب الأمور.

واستقراءُ أدلةٍ كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجبُ لنا اليقينَ بأن أحكام الشَّريعة الإسلامية مَنُوطَةٌ بِحِكَمٍ وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد كما سيأتي.

ومقصودُنا هنا إثباتُ أن للشريعة مقاصدَ في الجملة، ونترك تفصيلَها

(١) أي القرآن.

لمواضعها الآتية. وقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي في مقدمة "كتاب المقاصد" من كتابه عنوان التعريف[1] أدلةً الصالحُ منها قوله تعالى عقب آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة:٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة:١٧٩). ونزيد على ذلك أدلةً كثيرة، مثل قوله تعالى عقب الأمر باجتناب الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة:٩١)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ (النساء:٣) وقوله: ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥). وستأتي أمثلةٌ في مبحث طرق إثبات المقاصد الشَّرعية الآتي، وفي قسم تفصيل مقاصد الشَّريعة من التشريع.

---

(١) الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٣٢٣.

احتياج الفقيه

إلى معرفة مقاصدِ الشَّريعة

إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشَّريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهمُ أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عملُ الاستدلال الفقهي، وقد تكفَّلَ بمعظمه علمُ أصول الفقه.

النحو الثاني: البحثُ عمَّا يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعْمَالَ نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمةٌ مِمَّا يُبْطِل دلالتَها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح.[1] فإذا استيقن أن الدليل سالِمٌ عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رُجْحَان أحدِهما على الآخر.

النحو الثالث: قياسُ ما لم يرِدْ حكمُه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمُه فيه، بعد أن تُعْرَفَ عِللُ التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المُبَيَّنَة في أصول الفقه.

---

(١) أردتُ بالإلغاء النسخ أو الترجيح لأحد الدليلين أو ظهور فساد الاجتهاد، وبالتنقيح نحو التخصيص والتقييد -(المؤلف).

النحو الرابع: إعطاءُ حكمٍ لفعلٍ أو حادثٍ حدث للناس لا يُعْرَفُ حكْمُه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيرٌ يُقَاسُ عليه.

النحو الخامس: تلقِّي بعض أحكام الشَّريعة الثابتة عنده تلقِّي مَنْ لم يعرف عِلَلَ أحكامها ولا حكمةَ الشَّريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جَنْبِ سَعَةِ الشريعة، فيسمِّي هذا النوعَ بالتعبدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في هذه الأنحاء كلها. أما النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشَّريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة؛ وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشَّرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجيةَ والتحسينية، وسمُّوا الجميعَ بالمناسب، وهو مقرَّرٌ في مسالك العلة من علم أصول الفقه. وفي هذا النحو هرع أهلُ الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان، فقامت في وجوههم ضجةُ علماء الأثر الذين اطلعوا على أدلةٍ من الأثر والعمل فيها أحكامُ الأحوال والحوادث التي فاتت أهلَ الرأي معرفتُها، كما أنكر مالك على شريح قولَه بعدم صحة الحَبْس. وقامت أيضاً ضجةُ العلماء الجامعين بين الأثر والنظر فيما أَلْفَوْه من أقوال أهل الرأي مخالفاً لِمَا دل عليه استقراءُ مقاصد الشريعة، كما أنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع، فقال في الموطأ: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمر معمول به».[1] وفسره أصحابه بأنه أراد

(١) حديث بيع الخيار كما رواه الإمام مالك: عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «المتبايعان، كل واحدٍ منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار». وهو من =

أن المجلس لا ينضبط وأنه ينافي مقصد الشَّريعة من انعقاد العقود.

وأمَّا الأنحاء الثلاثة الأولى فاحتياجه في النحو الأول منها إلى ذلك احتياجٌ مَّا ليجزم بكون اللفظ منقولاً شرعاً مثلا.

واحتياجُه إليه في النحو الثاني أشدّ؛ لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانه، يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه - وقتَ النظر في الدليل الذي بين يديه - من أن ذلك الدَّليل غيرُ مناسبٍ لأن يكون مقصوداً للشارع على علاته. فبمقدار تشكُّكِه في أن يكون ذلك الدليل كافياً لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده، يشتد تنقيبُه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه. مثاله ما في الصحيح: أن عبد الله بن عمر لما بلغه قولُ عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها: «ألم ترَيْ قومك حين بنوا الكعبة قَصُرت بهم النفقةُ فاقتصروا عن قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الجِدْرَ في البيت وهو من البيت»، فقال ابن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أُرَى رسولَ الله ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلاَّ أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم».[1] فعلمنا من كلامه أنه كان يرى الدليل الذي بلغه من فعل

= الأحاديث التي رواها مالك ولم يعمل بها كما يفيده تعليقه عليه الذي أورده المصنف، وكما سيذكر المصنف نفسه في فصل طريقة السلف في العمل بالمقاصد.
انظر الموطأ، مصدر سابق، كتاب البيوع، الحديث ١٣٦٣، ص٤٦٦. وقد ورد الحديث بلفظه في صحيح البخاري، كتاب البيوع - باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، الحديث ٢١١١، مج٢، ج٣، ص٢٥؛ وانظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، كتاب البيوع، الحديث ١٥٣١، ج٣، ص١١٦٣-١١٦٤.

(١) انظر عدة روايات للحديث في صحيح البخاري، كتاب العلم، الحديث ١٢٦، مج١، ج١، ص٥٠؛ كتاب الحج، الأحاديث ١٥٨٣-١٥٨٦، ج٢، ص٤٩٠-٤٩١؛ كتاب أحاديث =

النبي ﷺ - وهو ترك استلام الركنين - حالاً محلَّ الحيرة من نفسه، وكان ينقدح في نفسه أن لدلالة ذلك الدليل موجباً لم يعلمه، فلمَّا سمع حديث عائشة أيقن أنه الموجب وانثلج لذلك صدره.

وأيضاً يكون الاقتناع عند وجود المعارض سريعاً أو بطيئاً بمقدار قوة الشكّ في أن يكون ذلك المعارضُ مناسباً للمقصد الشرعي أو غير مناسب؛ ألا ترى أن عمر بن الخطاب لَمَّا استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يجبه، فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه، فلما حضر عتب عليه انصرافَه، فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله ﷺ، أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف، فطالبه عمر بالبينة على ذلك وضايقه حتى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عمَّن يشهد له بعلم بذلك من رسول الله ﷺ فقال له مشيخة الأنصار: «لا يشهد لك إلاَّ أصغرُنا وهو أبو سعيد الخدري». فلمَّا شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيراً من الأنصار يعلم ذلك لأنه كان في شك قوي أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث، لأن في ذلك بياناً للإجمال الذي في قول الله تعالى: ﴿فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ (النور:٢٨).[1]

وبعكس ذلك نجده لَماَّ تردَّد في أخذ الجزية من المجوس فقال له عبد

= الأنبياء"، الحديث ٣٣٦٨، مج٢، ج٤، ص٤٦٥-٤٦٦؛ كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٤٨٤، مج٣، ج٥، ص١٧٨؛ كتاب التمني"، الحديث ٧٢٤٣، مج٤، ج٨، ص٤٧٩. أما كلام عبد الله ابن عمر فهو في الحديث ١٥٨٣. والجَدْر: الحائط.

(١) انظر تفصيل القصة في صحيح البخاري، كتاب الاستئذان - باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، الحديث ٦٢٤٥، مج٤، ج٧، ص١٦٩.

الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله يقول: «سُنُّوا بهم سنةَ أهـل الكتـاب»،[1] قبله ولم يطلب شهادةً على ذلك لضعف شكِّه في المعارض، بخلاف حالـه في قضية استئذان أبي موسى.

وأما احتياجُه إليه في النحـو الثـالث فـلأن القيـاس يعتمـد إثبـاتَ العلـل، وإثباتُ العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشَّريعة[2] كما في المناسبة، أي تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط وإلغاء الفارق.[3] ألا ترى أنهـم لَمَّـا اشـترطوا أن

---

(١) الموطأ، كتاب الزكاة، الحديث ٦١٨، ص١٨٨.

(٢) لا يخفى أن القول باحتياج إثبات العلل إلى معرفة مقاصد الشريعة يؤدي إلى الوقوع في ضـرب من الدور، خاصة وأن المصنف قـد جعـل - في كلامـه اللاحـق علـى طـرق معرفـة مقـاصد الشريعة - استقراءَ علل الأحكام أعظم الطرق إلى تعيين المقاصد. فكيف يسـتقيم القـول هنـا باحتياج إثبات العلل إلى معرفة المقاصد؟ ولعله بسبب تقدير مثل هـذا الاعـتراض جـاء كـلام المصنف على سبيل الاحتمال والظن دون الجزم والقطع.

(٣) المناسبة معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوبَ ذلـك العمـل أو تحريمَـه أو الإذنَ فيـه شرعاً. وذلك المعنى وصفٌ ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم.

ومقصد الشرع حصولُ مصلحة أو دفعُ مفسدة، فالوصف مثـل حكـم القصـاص مـن القـاتل عدواناً فالقصاص مناسب لمقصد الشريعة. والمقصود منه مجازاة المعتدي بمثـل مـا اعتـدى بـه، وانزجار غير المعتدي عن أن يعتدي بمثله، ومثل الإسكار في شرب الخمـر، فالإسـكار وصـف تترتب عليه مفاسد تقتضي تحريم ارتكابه.

واستخراج المجتهد للوصف المناسب يُسمَّى: تخريج المناط.

وتنقيح المناط: هو إلغاء بعض الأوصاف أو الأحوال التي يشتمل عليها الفعـل عـن أن يكـون علةً للحكم، وجعل مناط الحكم ما عدا ذلك الملغَى، كما في قول النبي ﷺ: «من أعتق شـركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قُوِّم عليه قيمة عدل فأُعْطِي شركاؤه حصَصَهـم وعُتِـق عليه العبد، وإلاَّ فقد عتق منه ما عتق» [صحيـح البخـاري، كتـاب العتـق، الحديثـان٢٥٢٢-٢٥٢٣، مج٢، ج٣، ص١٦٥]. فلفظ "عبـد" يقتضـي أن هـذا العتـق لا يجـري إلاَّ في الذكـور، والإجماع على أن ذلك جار في الأمة بطريق تنقيح المناط.

وإلغاء الفارق: طريق من طرق تنقيح المناط كمـا في مثـال «مـن أعتـق شـركاً لـه في عبـد». - (المؤلف).

العلة تكون ضابطاً لحكمة، كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشَّرعية التي هي من المقاصد.

وبعد هذا، فالفقيهُ محتاجٌ إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسَّلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال. وقد أبى عمر قبولَ خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة، وأبت عائشةُ قبولَ خبر ابن عمر في أن الميت يُعذَّب ببكاء أهله، وقرأت قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام:١٦٤).[١]

وأمَّا احتياجُه إليه في النحو الخامس فلأنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشَّريعة ويستكثر مِمَّا حصل في علمه منها، يقلُّ بين يديه ذلك النحوُ الخامس الذي هو مظهرُ حيرة.

وليس كلُّ مكلَّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشَّريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العامِّي أن يتلقَّى الشَّريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يُتَوَسَّعُ للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشَّرعية لئلا يضعوا ما يُلقّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. وحقُّ العالِم فهمُ المقاصد، والعلماء - كما قلنا - في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، معلقاً، مج١، ج٢، ص٣٩٠؛ سنن النسائي، كتاب الجنائز، ج٤، ص١٨-١٩؛ سنن أبي داود، ضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب الجنائز، الحديث ٣١٢٩ مج٢، ج٣، ص١٩٤. وهو كذلك عند مسلم والترمذي في كتاب الجنائز.

طرقُ إثباتِ المقاصدِ الشّرعية

أحسَبُك قد وثِقْتَ مِمَّا قرَّرْتُهُ لك آنفاً بأن للشريعة مقاصدَ من التّشريع بأدلة حصّلَ لك العلمُ بها تحقُّقَ الغرض على وجه الإجمال، فتطلَّعْتَ الآن إلى معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشَّرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد، استدلالاً يجعله بعد استنباطه محلَّ وفاق بين المتفقهين، سواء في ذلك من استنبطه ومن بلغه، فيكونُ ذلك باباً لحصول الوفاق في مدارِك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين.

فاعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشَّرعية المتنوعة بالأدلة المتعارَفَة التي ألِفْنا الخوضَ فيها في علم أصول الفقه وفي مسائل أدلة الفقه وفي مسائل الخلاف، لأن وجود القطع والظنّ القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر، لأن تلك الأدلة إن كانت من القرآن -وهو متواتر اللفظ- فمعظم أدلته ظواهر، وفي القرآن أدلةٌ على مقاصد الشَّريعة قريبة من النصوص سنذكرها في تقسيمها الآتي. وإن كانت الأدلة من السنة فهي كلها أخبار آحاد، وهي لا تفيد القطع ولا الظنّ القريب منه.

ولذلك قد كان القرآن بين يدي جميع المجتهدين، فلم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها منه، ولو مع ظهور بعضها دون الآخر، فقد قال الله تعالى: ﴿أَوْ

يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة:٢٣٧)، قال مالك في الموطأ: «هو الأب في ابنته البكر، والسيد في أَمَته»،[1] أي لأنهما اللذان يعقدان نكاح ولاياهما. وقال الشافعي: هو الزوج، وجعل معنى كون عقدة النكاح بيده أن بيده حلها بالطلاق.

فعلينا أن نرسم طرائقَ الاستدلال على مقاصد الشَّريعة بما بلغنا إليه بالتأمل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء. ويجب أن يكون الرائدُ الأعظم للفقيه في هذا المسلك الإنصافَ ونبذَ التعصب لبادئ الرأي، أو لسابقِ الاجتهاد، أو لقول إمامٍ أو أستاذ، فلا يكون حالُ الفقيه في هذا العلم كحال صاحب ابنِ عرفة الذي قال في حقِّ ابنِ عرفة: «ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته»،[2] بحيث إذا انتظم الدليلُ على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف.

الطريق الأول: وهو أعظمها، استقراء الشَّريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين:

[النوع الأول:] أعظمهما استقراءُ الأحكام المعروفةِ عللُها، الآئل إلى

(١) الموطأ، كتاب النكاح - باب ما جاء في الصداق والحباء، الحديث ١١١٠، ص٣٥٧.

(٢) قائلِ هذا هو عيسى الغبريني أحد تلامذة الشيخ محمد بن عرفة في نازلة أخ قبض عن أخته ريعاً مشتركاً بينهما وادعى أنه دفع لها حظَّها منه. - (المؤلف).

وابن عرفة هو أبو عبد الله محمد بن عرفة الورْغِمِّي، ولد بتونس سنة ٧١٦ وتوفي في جمادى الثانية سنة ٨٠٣، ودفن بمقبرة الزلاج بمدينة تونس. كانت له مشاركة وتبحر في علوم عصره بحيث أصبح مرجعاً يرجع إليه. ألف في الفقه والأصول والمنطق. آلت إليه الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة مدة خمسين عاما. وكانت بينه وبين ابن خلدون مشاحنة ومساجلة، «موجبها المعاصرة»، كما ذكر صاحب شجرة النور الزكية.

أما الغبريني فهو أبو مهدي عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني التونسي؛ تتلمذ على ابن عرفة، وولي قضاء الجماعة بتونس، كما تولى الخطابة بجامع الزيتونة. توفي سنة ٨١٣ أو ٨١٥ على اختلاف بين من ترجموا له.

استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإن باستقراء العلل حصولَ العلم بمقاصد الشَّريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلةً في كونِها ضابطاً لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يُسْتَنْتَجُ من استقراء الجزئيات تحصيلُ مفهومٍ كُلِّيٍّ حسب قواعد المنطق.

مثالُه: أننا إذا علمنا علةَ النهي عن المُزَابَنَةِ الثابتَةَ بمسلك الإيماء في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينْقص الرُّطبُ إذا جف؟، قال: نعم، قال: فلا إذن»،[1] فحصل لنا أن علةَ تحريمِ المزابنة هي الجهلُ بمقدار أحدِ العَوَضَيْنِ وهو الرطب منهما المَبيعُ باليابس. وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، وإذا علمنا إباحة القيام بالغبن وعلمنا أن علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول عليه السلام للرجل الذي قال له إني أخدع في البيوع: «إذا بايعت فقل لا خلابة»؛[2] إذا علمنا هذه العلَلَ كلَّها استخلصنا منها مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فلم يبق خلافٌ في أن كل

---

(١) الحديث رواه مالك في الموطأ: كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع الثمر، الحديث ١٣١١، ص٤٢٩. ونص الجزء الذي أورده المصنف هنا هو: وقال سعد [بن أبي وقاص]: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عن اشتراء التمر بالرُّطَب، فقال: «أينقص إذا يبس؟ »، فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك. وانظر في مسألة المزابنة والمحاقلة صحيح البخاري، كتاب البيوع، الأحاديث ٢١٨٣-٢١٩٩، مج٢، ج٣، ص٤٤-٤٨. والمزابنة هي «بيعُ معلومِ القدر بمجهول القدر من جنسه، أو بيع مجهول القدر بمجهول القدر من جنسه، كبيع الرطب على النخل بتمر مجذوذ عُلِم مقدارُ أحدهما أم لم يُعْلم».

(٢) الموطأ: كتاب البيوع - باب جامع البيوع، الحديث ١٣٨١، ص٤٧٧؛ وانظر صحيح البخاري، كتاب في الاستقراض وأداء الديون...، الحديث ٢٤١٤، مج٢، ج٣، ص١٢٦، صحيح مسلم، كتاب البيوع، الحديث ١٥٣٣، ج٣، ص١١٦٥.

تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل.

ومثال آخر: وهو أننا نعلم النهيَ عن أن يخطب المسلم على خِطْبة مسلم آخر، والنهيَ عن أن يَسُوم على سومه، ونعلم أن علة [النهي ما في هذه المنهيات][1] من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فنستخلص من ذلك مقصداً هو دوام الأخوة بين المسلمين، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطبُ الأول والسائمُ الأول قد أعرضَا عمَّا رغبا فيه.

النوع الثاني: استقراءُ أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع.

مثاله: النهيُ عن بيع الطعام قبل قبضِه عِلَّتُه طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئةً إذا حُمِل على إطلاقه عند الجمهور عِلَّتُه أن لا يبقى الطعامُ في الذمة فيفوت رواجه، والنهيُ عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعاً: «من احتكر طعاماً فهو خاطئ»،[2] عِلَّتُه إقلالُ الطعام من الأسواق. فبهذا الاستقراء يحصل العلمُ بأن رواجَ الطعام وتيسيرَ تناولِهِ مقصدٌ من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصْلاً ونقول: إن الرواج إنَّما يكون بصورٍ من المعاوضات، والإقلالُ إنَّما يكون

(١) الكلام الموضوع بين معقوفتين غير موجود في نشرتيْ مكتبة الاستقامة (ص١٦) والشركة التونسية للتوزيع (ص٢٠)، وإنما وردت مكانه عبارة: "ذلك هو ما في ذلك"، وواضح ما يكتنفها من غموض وارتباك.

(٢) أي آثم (المؤلف). وانظر الحديث في صحيح مسلم، "كتاب المساقاة"، الحديث ١٦٠٥، (ج٣، ص١٢٢٧).

بصور [أخرى] من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا [هذه الأصناف من] المعاوضات لا يُخْشَى عدمُ رواج الطعام، ولذلك قلنا تجوز الشركةُ والتوليةُ والإقالةُ في الطعام قبل قبضه. ومن هذا القبيل كثرةُ الأمر بعتق الرقاب الذي دلّنا على أن من مقاصد الشّريعة حصولَ الحرية.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحةُ الدّلالة التي يضعف احتمال أن يكون المرادُ منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يَشُكُّ في المراد منها إلاَّ من شاء أن يُدْخِل على نفسه شكّاً لا يُعتد به. ألا ترى أنا نجزم بأن معنى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) أن الله أوجبه، ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأ من القول. فالقرآنُ لكونه متواترَ اللفظ قطعيَّه يحصل اليقينُ بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى. ولكنه لكونه ظنّيَّ الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحة يضعف احتمال تطرق معنى ثانٍ إليها؛ فإذا انضمَّ إلى قطعية المتن قوةُ ظن الدلالة تسنَّى لنا أخذُ مقصدٍ شرعي منه يرفع الخلافَ عند الجدل في الفقه، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء:٢٩)، وقوله: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الزمر:٧)، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة:٩١)، وقوله:﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)؛ ففي كل آية من هذه الآيات تصريحٌ بمقصد شرعي أو تنبيهٌ على مقصد.

الطريق الثالث: السنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلاً في حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لهم علمٌ بتشريعٍ في ذلك يستوي فيه جميع المشاهِدين. وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبَّر عن بعضها بالحَبْس، وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحاً يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول بأن لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: «رحم الله شريحاً، تكلَّم ببلاده (يعني الكوفة)، ولم يَرِدِ المدينةَ فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلاً فيما أحاط به خبرا». وأمثلة هذا العلم في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة.

الحال الثاني: تواترٌ عملي يحصلُ لآحاد الصحابة من تكرُّرِ مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعيا. ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال: «كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يُصلِّي وخلَّى فرسَه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته. وفينا رجل له رأيٌ فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عَنَّفني أحدٌ منذ فارقتُ رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخٍ فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره».(١)

---

(١) راجع رواية الحادثة بلفظ مختلف عمَّا أورده المصنف هنا، في صحيح البخاري، كتاب العمل في الصلاة، الحديث ١٢١١، مج١، ج٢، ص٣٦٧.

فمشاهدتُه أفعالَ رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشَّريعة التيسير، فرأى أنَّ قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أَوْلَى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلا. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنونٌ ظنّاً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يُرْوَى لهم[1] خَبَرُه مقصد محتمل لأنه يُتَلقَّى منه على وجه التقليد وحسن الظن به.

ولقد جاء الشاطبي في آخر "كتاب المقاصد" من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثباته هنا باختصار. قال: «بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصوداً له؟ **والواجب أن النظر بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:**

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنَّا حتى يأتيَنا النصُّ الذي يُعرِّفنا به، وحاصل هذا الوجه الحمْلُ على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصد أمر آخر وراءه، ويطَّرِدُ ذلك في جميع الشَّريعة حتى لا يبقى في ظاهرها مُتَمَسَّكٌ تُعْرَف منه مقاصدُ الشارع. وهذا رأي كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم الباطنية.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا العكس، لتجري الشَّريعة على نظامٍ واحدٍ لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا الذي أَمَّهُ أكثرُ العلماء. فنقول: **إن مقصد الشارع يعرف من**

---

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص٢٢): "إليهم"، والأولى ما أثبتناه.

جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنَّ الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوعُ الفعل عنده مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

والثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصدَ أصلية ومقاصدَ تابعة، فمنها منصوصٌ عليه، ومنها مشارٌ إليه، ومنها ما استُقْرِئ من المنصوص. فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنهُ هو مقصود للشارع».[1]

(١) راجع تفصيل كلام الشاطبي في الموافقات، مصدر سابق، مج١، ج٢، ص٦٦٦-٦٧٣.

طريقة السّلف في رجوعهم إلى مقاصد الشَّريعة وتمحيص ما يصلُح لأن يكون مقصوداً لها

وهذا المبحث يتنزل منزلةَ طريقٍ من طرق إثبات المقاصد الشّرعية، ولكني لم أعده في عدادها من حيث إني لم أجد حجةً في كل قولٍ مْن أقوال السلف، إذ بعضها غير مُصرِّحٍ صاحبُه بأنه راعي في كلامه المقصد، وبعضُها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يُعَدُّ بمفرده حجةً لأن قصاراه أنه رأيٌ من صاحبه في فهم مقصد الشريعة.

ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم أنها دالة على أن مقاصد الشَّريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأن أقوالهم أيضاً لما تكاثرت قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصَّوْن بالاستقراء مقاصد الشَّريعة من التشريع. ولقد أحببت أن أمثِّل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة يتجلى بها للناظر مقدارُ اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم. وفيه ما يعرِّفُك بأن أكثر المجتهدين إصابةً وأكثرَ صوابِ المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غَوْصِه في تَطَلُّبِ مقاصد الشريعة. وسنشرح ذلك في أبواب القسم الأول.

المثال الأول: روى جابر بن عبد الله وأبو هريرة ورافع بن خديج ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرضٌ فَلْيَزْرَعْها أو لِيَمْنَحْها أخاه، فإن أبى

فَلْيُمْسِكْ أرضه»،[1] فبلغ هذا الحديثُ عبد الله بن عمر فذهب إلى رافع بن خديج فقال: «قد علمتَ أنا كنا نُكري مزارِعَنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأَرْبِعاء وشيء من التبن».[2] قال نافع: وكان ابن عمر يُكْرِي مزارعه على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من خلافة معاوية، ثم خشي عبدُ الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض. وقال طاووس عن ابن عباس: إن النبي ﷺ لم ينه عنه ولكنه قال: «أن يمنح أحدُكم أخاه خيرٌ من أن يأخذ شيئاً معلوماً»،[3] فحمله على أمر الترغيب والكمال. وبذلك أخذ البخاري فقال في صحيحه: "باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً"، وأخرج حديث رافع بن خديج عن عمه ظَهير بن رافع: «لقد نهانا رسول الله عن أمر كان بنا رافقا». قلت: ما قال رسول الله فهو حق، قال: دعاني رسول الله فقال: «ما تصنعون بمحاقلكم؟» قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير. قال: «لا تفعلوا، ازرَعُوها أو أَزْرِعُوها أو أمسكوها». قال رافع: قلت سمعاً وطاعة.[4] فأشار البخاري في ترجمة الباب التي هي دأبه وفقهه (كما قالوا) إلى أن ذلك من قبيل المواساة، والمواساةُ لا تجِبُ ولا يُقْضَى بها.

(١) صحيح البخاري: "كتاب الحرث والمزارعة- باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة"، الحديثان ٢٣٤٠-٢٣٤١ (مج٢، ج٣، ص١٠١-١٠٢)؛ وكذلك "كتاب الهبة"، الحديث ٢٦٣٢ (ج٣، ص٢٠٠)؛ وانظر في المسألة نفسها عدة روايات في صحيح مسلم، "كتاب البيوع"، (ج٣، ص١١٧٦-١١٧٨).

(٢) الأَرْبِعاء (بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الموحدة)، جمع ربيع وهو النهر الصغير. والمراد هنا أنهم يكرون الأرض بحظ من ماء النهر المملوك. - (المؤلف).
وانظر الحديث في صحيح البخاري، "كتاب الحرث والمزارعة - باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً"، الحديث ٢٣٤٤ (مج٢، ج٣، ص١٠٢).

(٣) المصدر نفسه، الحديث ٢٣٤٢، ص١٠٢.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٢٣٣٩، ص١٠١.

وفسَّر مالك بن أنس في الموطأ النهي عن المحاقلة بأنها كراء الأرض بالحنطة واشتراء الزرع بالحنطة.[1] وقال ابن شهاب: «سألت سعيد بن المسيب عن استكراء الأرض بالذهب والوَرِق، فقال: لا بأس بذلك».[2] وقال البخاري قال اللَّيث [بن سعد]: «أرى أنَ ما نُهِيَ عنه من كراء الأرض ما لو نَظَرَ فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لِمَا فيه من المخاطرة»،[3] فجعل مَحْمَل النهيِ ما كان منها آيلاً إلى بيعٍ ممنوع جمعاً بين الأدلة. وفي "باب من شهد بدراً" من مغازي صحيح البخاري: عن الزهري عن سالم عن رافع بن خديج أن رسول الله نهى عن كراء المزارع. قال الزهري قلت لسالم: أتكريها أنت؟ قال: نعم، إنَّ رافعاً أكثر على نفسه.[4]

ويظهر أن رافع بن خديج لَمَّا أكثر الصحابةُ من مخالفته تأوَّل روايته، ففي "كتاب [الحرث و] المزارعة" من صحيح البخاري عن رافع بن خديج، قال: «كنا أكثر أهل المدينة مُزْدَرَعاً، فكنا نُكْري الأرض بالناحية منها مسمًّى لسيد الأرض، قال فمِمَّا يُصاب ذلك وتَسْلَمَ الأرضُ ومِمَّا يصاب الأرضُ ويسلم ذلك، فنُهِينَا. وأما الذهب والوَرِق فلم يكن يومئذ»،[5] فجعل مَحْمَل النهي ما في عقود قومه من المخاطرة.

---

(١) الموطأ: "كتاب البيوع - باب ما جاء في المزابنة والمحاقلة"، الحديث ١٣٢٤، ص٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ١٣١٥، ص٤٣٠.

(٣) صحيح البخاري، "باب كراء الأرض بالذهب والفضة"، الحديثان ٢٣٤٦- ٢٣٤٧، مج٢، ج٣، ص١٠٣.

(٤) المصدر نفسه، الحديثان ٤٠١٢ -٤٠١٣، مج٣، ج٥، ص ٢٣، "في باب بدون ترجمة - ورقمه ١٢ من كتاب المغازي وهو يتعلق ببيان من شهد بدراً؛ وانظر في المسألة نفسها الموطأ، "كتاب كراء الأرض"، الأحاديث ١٣٨٩-١٣٩٣، ص٥٠١-٥٠٢. وكذلك صحيح مسلم، "كتاب البيوع"، (ج٣، ص١١٧٦-١١٨٣).

(٥) صحيح البخاري، مج٢، ج٣، "كتاب الحرث والمزارعة"، الحديث ٢٣٢٧، ص٩٦.

المثال الثاني: أخرج البخاري في "باب وفد اليمن" أن خباب بن الأرت جاء إلى عبد الله بن مسعود وفي أصبعه خاتم من ذهب، فقال له ابن مسعود: «أما آن لهذا الخاتم أن ينزع؟ فقال له خباب: أما إنك لن[1] تراه عليَّ بعد اليوم فنزعه».[2] قال العلماء كان خباب يرى نهي رسول الله ﷺ عن لبس خاتم الذهب نهيَ تنزيهٍ لا نهيَ تحريم، ولذلك كان ابن مسعود يحاوره في نزعه ويستبطئ تريُّثَ خباب عن نزعه إلى أن رضيَ خبابٌ بنزعه إرضاءً لصاحبه، ولم يكن إنكارُ[3] ابن مسعود عليه بلهجة تغيير المنكر.

المثال الثالث: أخرج مالك في الموطأ حديث «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، ثم عقبه بقوله: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمرٌ معمول به»[4]؛ أي في تقدير مدة عدم تفرقهما ولم يقل به مالك في مذهبه. وعللوا ذلك بمناقاته لمقصد الشارع من بتِّ العقود، فمحمل الافتراق عنده أنه الافتراق بالقول وهو صدور صيغة البيع.

المثال الرابع: ذكر أبو إسحاق الشاطبي في المسألة الثانية من "كتاب الأدلة" عن ابن العربي قال: إذا جاء خبرُ الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل

---

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٢٥): إنك لا، والصحيح ما أثبتناه وفقاً لطبعة الاستقامة (ص٢١).

(٢) المصدر نفسه، "كتاب المغازي - باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن"، الحديث ٤٣٩١، مج٣، ج٥، ص١٤٥؛ ونص المقطع الذي استشهد به المصنف من الحديث هو: «... ثم التفت [يعني ابن مسعود] إلى خباب وعليه خاتم من ذهب فقال: ألم يأن لهذا الخاتم أن يُلْقَى؟ قال [أي خباب]: أماَ إنك لن تراه عليَّ بعد اليوم، فألقاه». قال البخاري: رواه غُنْدُر عن شُعْبَة.

(٣) في نشرة الشركة التونسية (ص٢٥): "تغيير"، والأولى ما أثبتناه انسجاماً مع السياق.

(٤) الموطأ، "كتاب البيوع - باب بيع الخيار"، الحديث ١٣٦٣، ص٤٦٦؛ وانظر رواية للحديث في صحيح مسلم، "كتاب البيوع"، الحديث ١٥٣٢، ج٣، ص١١٦٤.

يجوز العمل به؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يُعمل به. ومشهورُ قولِ مالك الذي عليه المعوَّل أن الحديث إن عضدته قاعدةٌ أخرى عَمل به وإن كان وحده تركه. وقد ردَّ مالك حديث المصرَّاة لما رآه مخالفاً للأصول؛ لأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأمَّا غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا.[1]

المثال الخامس: أخرج مالك في الموطأ في تخمير المُحْرِم وجهَه: أن عبد الله ابن عمر كفَّن ابنَه واقد بن عبد الله (ومات بالجحفة مُحْرِماً) وخمَّر رأسَه ووجهه وقال: «لولا أنا حرم لطيبناه». قال مالك: «وإنما يعمل الرجل ما دام حياً، فإذا مات فقد انقضى العمل»[2]؛ أشار إلى أن المُحرِم إذا مات يُطيَّب إن كان معه من الناس غيرُ مُحْرِمٍ يجوز له مسُّ الطيب. وأشار إلى تأويل الحديث المروي في صحيح البخاري في المُحرِم الذي وقَصَتْهُ ناقتُه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تُمِسُّوهُ بطيب».[3] والظاهر أن الراوي اشتبه عليه قوله «لا تُمِسُّوه بطيب» بأنه لأجل الميت، وإنما هو لأجل الأحياء الذين معه أو هي خصوصية؛ وعلّة الرّدّ أن ذلك مخالف لقواعد الشريعة، وليس لورود خبر آخر يعارضه، إذ لم يُرْوَ غيرُ ذلك.

---

(١) انظر مناقشة الشاطبي لهذه المسألة وإيراده الآراء حولها في الموافقات، مرجع سابق، مج٢، ج٣، ص١٤-٢٣. أما مسألة المُصَرَّاة فانظر فيها صحيح البخاري، مج٢، ج٣، كتاب البيوع، الأحاديث ٢١٤٨-٢١٥١، ص٣٦-٣٧. والمصراة من الأبل والبقر والغنم هي - كما قال البخاري - التي صُرِّيَ لبنُها وحُقِن وجمع فلم يُحْلبْ أياماً، وأصل التصرية حبْسُ الماء؛ وانظر كذلك صحيح مسلم، كتاب البيوع، الحديث ١٥١٥/١١، ج٣، ص١١٥٥.

(٢) الموطأ، كتاب الحج، الحديث ٧٢٢، ص٢٢٤.

(٣) انظر في المسألة صحيح البخاري، كتاب الجنائز - باب كيف يكفن المحرم، الأحاديث ١٢٦٥-١٢٦٨، مج١، ج٢، ص٣٨٥-٣٨٦. ومعنى وقصَته، كسرته ودقت عنقه.

المثال السادس: أخرج مالك في الموطأ أن أبا حذيفة كان تبنّى سالماً، وكان يرى أنه ابنه، فلما نزل قوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ (الأحزاب:٥)، جاءت سهلة بنت سهيل زوجُ أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: «كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل،[١] وليس لنا إلاَّ بيتٌ واحد، فماذا ترى في شأنه؟، فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها». فكانت تراه ابناً من الرضاعة، فأخذت بذلك عائشة فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فتأمر أختها أن ترضعه، وأبى سائرُ أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل عليهنّ بتلك الرضاعة أحد، وقلن: «ما نرى الذي أمر رسولُ الله سهلة إلاَّ رخصةً منه في رضاعة سالم وحده، واللهِ لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد».

قال مالك بعد ذلك: «وكان عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود لا يريان الرضاعة إلاَّ في الصغر في الحولين».[٢]

---

(١) فُضُل (بضمتين)، وصف يستوي فيه الواحد وغيره والمذكر وغيره، معناه في ثوب واحد، وهو ما يفضل من الثياب بعد نزع أكثرها. قال امرؤ القيس:

فجئتُ وقدْ نَضَتْ لنومٍ ثيابَها لدَى السِّتْرِ إلا لِبْسَةَ الْمُتَفضِّلِ (المؤلف).

(٢) الموطأ، كتاب النكاح - باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، الحديث ١٢٨٤، ص٤١٦؛ وانظر عدة روايات للحادثة نفسها في صحيح مسلم، كتاب الرضاع - باب رضاعة الكبير، الحديثان ١٤٥٣-١٤٥٤، ج٢، ص١٠٧٦، ١٠٧٨.

أدلـةُ الشّريعة اللّفظيةُ

لا تستغْنِي عـن معـرفة المقاصـد الشّـرعية

إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا كان نوعٌ من أنواعه وأساليبه في اللّغة الواحدة، بالذي يكفي في الدلالة على مُـرَادِ اللافـظ دلالـةً لا تحتمـل شكّاً في مقصده من لفظه؛ أعني الدلالةَ المعبَّر عنها بالنص الذي يفيـد معنـىً لا يحتمل غيره. ولكن تتفـاوت دلالـةُ ألفـاظ اللّغـات ودلالـةُ أنـواع كـلام اللّغـة الواحدة تفاوتاً في تطرُّقِ الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعضُ أنواع الكلام يتطرق إليه احتمالٌ أكثر مِمَّا يتطرق إلى بعض آخر، وبعضُ المتكلمين أقدرُ على نصْبِ العلامات في كلامه على مراده منه مـن بعـض آخـر. ومـن هنـا وُصِـف بعضُ المتكلمين بالفصاحة والبلاغة.

على أن حظَّ السـامعين للكـلام في مقـدار الاسـتفادة منـه متفـاوتٌ أيضـاً بحسَبِ تفاوت أذهـانهم وممارسـتهم لأسـاليب لغـة ذلـك الكـلام، ولأسـاليب صِنْفِ المتكلم بذلك الكلام.

وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفَّ بـالكلام ملامـحُ مـن سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيِّنـاتٌ مـن البسـاط، لتتظـافر تلـك الأشـياءُ الحافّةُ بالكلام على إزالة احتمالاتٍ كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم مـن كلامه. ولذلك تجدُ الكلامَ الذي شافَهَ به المتكلـمُ سـامِعيه أوضـحَ دلالـةً علـى

مراده من الكلام الذي بلّغه عنه مُبَلِّغ، وتجد الكلامَ المكتوب أكثرَ احتمالاتٍ من الكلام المبَلَّغ بلفظه، بَلْهَ المشافِهِ به، لفَقْدِه دلالةَ السياق وملامحَ المتكلم والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم.

ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحَّل في خَضْخَاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشَّريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللَّفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويُهْمِل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدقَّ مقامٍ في الدلالة وأحوجَه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع.

وفي هذا العمل تتفاوت مراتبُ الفقهاء، وترى جميعَهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشُدُّون الرحالَ إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين: هنالك يتبيَّنُ لهم ما يدفع عنهم احتمالاتٍ كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضحُ لهم ما يُستنبَط من العلل تبعاً لمعرفة الحِكَم والمقاصد.

وفي هذا المقام ظهر تقصيرُ الظاهرية وبعض المحدِّثين المقتصرين في التَفقه على الأخبار. [وظهرَ بطلانُ ما رُويَ عن الشافعي من أنه قال: «إذا صح الحديث عن رسول الله فهو مذهبي»، إذْ مثلُ هذا لا يصدر عن عالم مجتهد. وشواهدُ أقوال الشافعي في مذهبه تقضي بأن هذا الكلام مكذوبٌ أو محرف عليه، إلاَّ أن يكون أراد من الصحة تمامَ الدلالة بما شرحناه وسلِم من المعارضة بما حذرنا منه. وحينئذٍ يكون قوله هذا يؤول إلى معنى: إذا رأيتم مذهبي

فاعلموا أنه الحديث الصحيح. وكذا ما نقله الشاطبي في الاعتصام[1] عن أحمد ابن حنبل من أنه قال: «إن الحديث الضعيف خيرٌ من القياس». وهذا لا يستقيم لأنه إن كان به ما في القياس من احتمال الخطأ، فإن في الحديث الضعيف احتمالَ الكذب، وهذا احتمالٌ له أثرٌ أقوى في زوال الثقة بالحديث الضعيف من أثر احتمال الخطأ في القياس، فنجزم أن أحمد بن حنبل قد حُرِّف عليه هذا القول.][2]

ولله درُّ البخاري إذ ترجم في "كتاب الاعتصام" من صحيحه بقوله: "باب ما ذكر النبيﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبيﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلَّى النبي والمنبر والقبر"، ثم أخرج حديث عاصم قال: قلت لأنس بن مالك: أَبَلَغَكَ أن النبي قال: «لا حِلْفَ في الإسلام؟ »، قال أنس: «قد حالف النبي بين قريش والأنصار في داري التي بالمدينة»،[3] يشير إلى إبطال الحديث المروي عن أم سلمة

---

(١) وقد عقب الشاطبي على هذا الكلام المنسوب للإمام أحمد بقوله: «والجواب عن هذا أنه كلام مجتهد يحتمل اجتهاده الخطأ والصواب، إذ ليس له على ذلك دليل، وإن سلم فيمكن حمله على غير ظاهره»، ثم قال: وقد كان رحمه الله يميل إلى نفي القياس، ولذلك قال: ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا حتى جاء الشافعي فخرج بيننا... وأيضاً فإذا أمكن أن يحمل كلام أحمد على ما يسوغ لم يصح الاعتماد عليه في معارضة كلام الأئمة رضي الله عنهم». كتاب الاعتصام، نشرة بعناية خالد عبد الفتاح شبل أبو سلمان (بيروت: دار الفكر، ١٤١٦/١٩٩٦)، ج١، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) هذا المقطع ساقط كله من نشرة الشركة التونسية، وهو في ص٢٥ من طبعة مكتبة الاستقامة.

(٣) الحديث كما في صحيح البخاري ورد على النحو الآتي: حدَّثنا مسدَّد، حدثنا عبادٌ بن عباد، حدثنا عاصمٌ الأحول عن أنس قال: «حالف النبي ﷺ بين الأنصار وقريش في داري التي بالمدينة»؛ وعبارة قال: قلت لأنس بن مالك: أبلغك أن النبي قال: «لا حلف في الإسلام؟ قال أنس...»لم يوردها البخاري في هذا الباب من "كتاب الاعتصام" (مج٤، ج٨، الحديث ٧٣٤٠، ص٥٠٧). وإنما أوردها في الحديث رقم (٢٢٩٤) في كتابه الكفالة.

وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس.[1] وفيه ما يحرّرُ مقدارَ الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقُه النقل والعمل، فقد كانوا يسألون رسولَ الله إذا عرضت لهم الاحتمالات، وكانوا يشاهِدُون من الأحوال ما يُبَصِّرهم بمقصد الشارع.

(١) أخرجه أحمد والطبراني وابن حبان وأبو داود - (المؤلف).
أما حديث جبير بن مطعم فهو: قال رسول الله ﷺ: «لا حِلْفَ في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة» رواه أحمد في مسنده ٤/ ٨٣ ورواه مسلم برقم (٢٥٣٠)، وأبو داود برقم (٢٩٢٥).

انتصابُ الشارعِ للتَّشريع

فما يهم الناظرَ في مقاصد الشريعة [هو] تمييزُ مقاماتِ الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول اللهﷺ والتفرقة بين أنواع تصرفاته.

وللرسول عليه الصلاة والسلام صفاتٌ كثيرة صالحة لأن تكون مصادرَ أقوالٍ وأفعالٍ منه؛ فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدرَ منهُ قولٌ أو فعل. وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه أنوار البروق في أنواء الفروق، فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى - وهي التبليغ - وقاعدة تصرفه بالإمامة، وقال:

«إن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم، فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء. فما من منصبٍ ديني إلاَّ وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه. ثم تقع تصرفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يُخْتَلف فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يُغَلِّب عليه رتبةً ومنهم من يغلِّب عليه أخرى».

«ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارُها في الشريعة، فكل ما قاله أو

فعله على سبيل التبليغ كان حُكْماً عامّاً على الثَّقَلَين إلى يوم القيامة: فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلُّ أحدٍ بنفسه، وكذلك المباح. وإن كان منهياً عنه اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يُقْدِم عليه إلاَّ بإذن الإمام؛ لأنَّ سببَ تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك. وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحدٍ أن يُقْدِم عليه إلاَّ بحكم حاكم؛ لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك».

«فهذه الفروق بين هذه القواعد الثلاث، وتحقُّقُ ذلك بأربع مسائل:

المسألة الأولى: بعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالِّها، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم. فمتى فعل رسول الله ﷺ من ذلك شيئاً علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها، ومتى فصل بين اثنين في دعاوى الأموال وأحكام الأبدان ونحوها بالبيِّنات أو الأيمان والنكولات ونحوها فنعلم أنه إنَّمَا تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة. وكل ما تصرف فيه من العبادات[1] بقوله أو فعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني، فهذا التصرف بالفتوى والتبليغ. فهذه المواطن لا خفاءَ فيها».

«وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل، وهي:»

«**المسألة الثانية:** قوله عليه الصلاة والسلام: «من أحياَ أرضاً ميتةً فهي له».[2]

---

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٢٩) وردت عبارة: "بالعبادات"، والأولى ما أثبتناه.

(٢) صحيح البخاري، مج٢، ج٣، ص١٠٠، كتاب الحرث والمزارعة- باب من أحياَ أرضاً مواتاً..."، وفيه: «ورأى ذلك علي بن أبي طالب في أرض الخراب بالكوفة»؛ وأضاف البخاري: «وقال عمر: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، ويُروى عن عمر وابن عوف عن النبي ﷺ». وانظر كذلك الموطأ، كتاب الأقضية - باب القضاء في عِمارة الموات"، الحديثان ١٤٢١-١٤٢٢، ص٥٢٨. قال مالك: وعلى ذلك الأمرُ عندنا.

«اختلف العلماء في هذا القول: هل هو تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يُحْيِيَ أرضاً ولو لم يأذن له الإمام؛ وهذا قول مالك والشافعي، أو هو تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي إلاَّ بإذن الإمام؛ وهو مذهب أبي حنيفة».

«**المسألة الثالثة:** قول رسول الله ﷺ لهند بنت عُتبة زوج أبي سفيان لما قالت له: «إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلاَّ ما أخذت منه وهو لا يعلم»، فقال: «خذي من ماله ما يكفيك وولدَك بالمعروف».[1]

«اختلف العلماء: هل هذا تصرفٌ بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به، أو هو تصرُّفٌ بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنسَ حقِّه أو حقَّه إذا تعذر أخذُهُ من الغريم إلاَّ بقضاء قاض».

المسألة الرابعة: قول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلَبُه».[2]

«اختلف العلماء: هل هذا تصرف بالإمامة فلا يستحق القاتلُ سلَبَ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النفقات، الحديث ٥٣٦٤، مج٣، ج٦، ص٥٣٤؛ وانظره بلفظ مختلف في صحيح مسلم، كتاب الأقضية، الحديث ١٧١٤، ج٣، ص١٣٣٨-١٣٣٩. وقد ورد كلام عند المصنف بالصيغة الآتية: «...لا يعطيني وولدي ما يكفينا».

(٢) رواه مالك في الموطأ ورجاله رجال الصحيح- (المؤلف). هذا والحديث رواه أبو قتادة الأنصاري السلمي فارس رسول الله ﷺ، وقد قاله الرسول عليه الصلاة والسلام بعد نهاية القتال يوم حنين. وانظر كذلك صحيح البخاري، كتاب المغازي - باب قول الله تعالى: ويوم حنين...، الحديث ٤٣٢١، مج٣، ج٥، ص١١٩-١٢٠؛ الموطأ، كتاب الجهاد - باب ما جاء في السَّلَب في النفل، الحديث ٩٨١، ص٣٠١-٣٠٢، وقد جاء بلفظ: «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»؛ صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، ج٣، ص١٣٧١.

المقتول إلاَّ أن يقول له الإمام ذلك، أي ورآه الشافعي تصرفاً بالفتوى فلا يحتاج إلى إذن الإمام». هذا حاصل كلام الشهاب القرافي.[1]

ومن ورائه نقول: إن لرسول الله ﷺ صفاتٍ وأحوالاً تكون باعثاً على أقوال وأفعال تصدر منه، فبنا أن نفتح لها مشكاةً تضيء في مشكلاتٍ كثيرة لم تزل تُعْنِتُ الخَلْق، وتُشْجِي الحَلْق.[2] وقد كان الصحابةُ يُفَرِّقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً في مقام التشريع، وما كان صادراً في غير مقام التشريع، وإذا أشْكَل عليهم أمرٌ سألوا عنه.

ففي الحديث الصحيح أن بريرة لَمَّا أعتقها أهلُها كانت زوجة لمغيث العبد، فملكت أمر نفسها بالعتق فطلقت نفسها، وكان مغيث شديدَ المحبة لها، وكانت شديدة الكراهية له، فكلم مغيث رسول الله ﷺ في ذلك، فكلمها رسول الله في أن تراجعه، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، لكني أشفع»، فأبت أن تراجعه، ولم يُثرِّبْها رسول الله ﷺ ولا المسلمون.[3]

---

(١) أورد المصنف كلام القرافي بتصرف. انظر شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: الفروق (بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ)، ج١، ص٢٠٥-٢٠٩؛ وانظر كذلك في المسألة نفسها كلام ابن الشاط وابن الحسين المكي المالكي في حاشيتيهما على الفروق.

(٢) في نشرة الاستقامة (ص٢٨) ونشرة الشركة التونسية (ص٣٠): "الخلق"، والصحيح ما أثبتناه، وأَشْجى الحَلْقَ، يُشجيه: أغَصَّه.

(٣) ثرَّبه، أي لامه وآخذه، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف: ٩٢).
أمّا حديث بُرَيْرَة فهو في صحيح البخاري في كتاب الشروط - باب الشروط في الولاء"، عن عائشة قالت: «جاءتني بريرة فقالت: كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعينيني. فقالت إن أحبوا أن أعدّها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله ﷺ جالس، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلاَّ أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي ﷺ فأخبرت عائشة النبي ﷺ فقال: "خذيها..."؛ ثم قام ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "ما بالُ رجالٍ يشترطون شروطاً ليست في
=

وفي صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله أنه مات أبوه عبد الله بن عمرو ابن حرام وعليه دَيْن، فكلم جابر رسول الله ﷺ في أن يكلم غرماء أبيه أن يضعوا من دينه، فطلب النبي عليه الصلاة السلام منهم ذلك، فأبوا أن يضعوا منه. قال جابر: «فلما كلمهم رسول الله كأنهم أغرَوْا بي».[1] ولم يُثَرِّبْهم المسلمون على ذلك. ونظائر ذلك ستأتي.

على أن علماء أصول الفقه قد تعرضوا في مسائل السنة النبوية إلى أنّ ما كان من أفعال رسول الله ﷺ جِبِلِّيّاً لا يدخل في التشريع، وما ذلك إلاَّ لأنهم لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله ﷺ أثراً من آثار أصل الخِلْقَة لا دخلَ للتشريع والإرشاد فيه. وتردَّدوا في الفعل المحتمل كونَه جِبِلِّيّاً وتشريعيّاً كالحج على البعير. وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله عليه الصلاة والسلام فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها.

= كتاب الله؟ ما كان من شرطٍ ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاءُ الله أحق، وشرطُ الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق»، الحديث٢٧٢٩ (مج٢، ج٣، ص٢٤٣). وورد كذلك في كتاب الفرائض- باب الولاء لمن أعتق (مج٤، ج٨، ص٣٢٠-٣٢١)، ونصه: «عن عائشة قالت اشتريت بريرة فقال النبي ﷺ: «اشتريها فإن الولاء لمن أعتق»، الحديث٦٧٥١؛ وجاء عن ابن عمر في الباب نفسه عن النبي ﷺ قال: «وإنما الولاء لمن أعتق»، الحديث٦٧٥٢، وانظر كذلك الأحاديث التي بعده. وجاء كذلك في كتاب العتق- باب بيع الولاء وهبته، أن عائشة رضي الله عنها قالت: «اشتريت بريرة فاشترط أهلها ولاءها، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «أعتقيها، فإن الولاء لمن أعطى الوَرِق»، فأعتقتها، فدعاها النبي ﷺ فخيّرها من زوجها فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما ثَبَتُّ عندَه، فاختارت نفسها»، الحديث ٢٥٣٦، ص١٦٩.
وانظر كذلك روايات للحديث (مع اختلافات طفيفة في اللفظ) في الموطأ: كتاب العتاقة والولاء - باب مصير الولاء لمن أعتق، الأحاديث ١٣٧٣-١٣٧٥، ص٥٥٥-٥٥٦.

(١) انظر رواية للحديث في صحيح البخاري، كتاب في الاستقراض وأداء الديون- باب الشفاعة في وضع الدين، الحديث ٢٤٠٥، مج٢،ج٣، ص١٢٢، ونصها: عن جابر ﷺ قال: «أصيب عبدالله وترك عيالاً ودَيْناً، فطلبتُ إلى أصحابِ الدين أن يضعوا بعضاً من دينه فأبوا، فأتيت النبي ﷺ فاستشفعت به فأبوا».

وقد عرض لي الآن أن أعد من أحوال رسول الله ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القرافي ومنها مالم يذكره؛ وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة علىَ المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.

١ـ فأمَّا حالُ التشريع فهو أغلب الأحوال على الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ لأجله بعثه الله، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ﴾ (آل عمران:١٤٤). وقرائن الانتصابِ للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مُسَمِّعين يُسَمِّعون الناسَ ما يقوله رسول الله ﷺ، ومثل قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: «خذوا عني مناسككم»،[١] وقوله عقب الخطاب: «ليبلغ الشاهد منكم الغائب».[٢]

٢ـ وأما حال الإفتاء فله علاماتٌ مثل ما ورد في حديث الموطأ والصحيحين عن عبد الله بن عمرو وعن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه، فجاء رجل فقال: نحرت قبل أن أرمي، قال: «ارم ولا حرج»، ثم أتاه آخر فقال: أفضت إلى البيت قبل أن أرمي، قال: «ارم ولا حرج». فما سُئِل عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر مِمَّا ينسى المرء أو يجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض إلاَّ قال: افعل ولا حرج».[٣]

(١) صحيح مسلم، كتاب الحجّ، الحديث ١٢٩٧، ج٢، ص٩٤٣ (بلفظ مختلف).
(٢) جزءٌ من حديث طويل في صحيح البخاري، كتاب المغازي، الحديث ٤٢٩٥، مج٣، ج٥، ص١١٣.
(٣) الموطأ، كتاب الحج - باب جامع الحجّ، الحديث ٩٥١، ص٢٩٠-٢٩١؛ وانظر عدة روايات بهذا المعنى في صحيح البخاري، كتاب الحجّ، الأحاديث ١٧٣٤-١٧٣٨، مج١، ج٢، ص٥٣٤-٥٣٥؛ وكذلك صحيح مسلم، كتاب الحجّ، الحديث ١٣٠٦، ج٢، ص٩٤٨-٩٥٠.

٣ـ وأما حال القضاء فهو ما يصدر حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجَدْر ثم أرسله»،[١] ومثل قضائه في خصومة الحضرمي والكندي في أرض بينهما كما في صحيح مسلم.[٢] فكل تصرفٍ كان بغير حضور خصمين فليس بقضاء، مثل ما في حديث هند بنت عتبة المتقدم.

ومن أمارات ذلك قول الخصم للرسول عليه الصلاة والسلام: اقض بيننا، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «لأَقْضِيَنَّ بينكما». مثاله ما في حديث الموطأ عن زيد بن خالد الجهني، قال: جاء أعرابيٌّ ومعه خصمه فقال: يارسول الله اقض بيننا بكتاب الله، وقال خصمه (وكان أفقه منه): صدق، اقض بيننا بكتاب الله وأْذَنْ لي أن أتكلم، وذكرَا قضيتهما. فقال رسول الله: «لأقضين بينكما بكتاب الله»...إلخ.[٣] وقد استقصى الإمام محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي[٤] معظم أقضية رسول الله في كتاب ممتع. و[كذلك] قوله حين

(١) صحيح البخاري، "كتاب المساقاة"، الحديث ٢٣٥٩/ ٢٣٦٠، مج٢، ج٣، ص١٠٨، وقد أورده في عدة مواضع بألفاظ متقاربة منها: «اسقِ يا زبير ثم احبس الماءَ حتى يرجع إلى الجدر»، انظر أطرافه في الأحاديث ٢٣٦١-٢٣٦٢ و٢٧٠٨ و٤٥٨٥؛ صحيح مسلم، "كتاب الفضائل"، الحديث ٢٣٥٧، ج٤، ص١٨٢٩-١٨٣٠.

(٢) صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، الحديث ١٣٩، ج١، ص١٢٤؛ ولفظه: «عن وائل قال: جاء رجلٌ من حضرموت ورجل من كندة إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله إن هذا قد غلبني على أرضٍ لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي، أزرعها، ليس له فيها حق...»

(٣) صحيح البخاري، "كتاب الصلح"، الحديث٢٦٩٥/٢٦٩٦، مج٢، ج٣، ص٢٢٩؛ الموطأ، "كتاب الحدود" الحديث ١٤٩٧، ص٥٩١.

(٤) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن فَرج المالكي القرطبي المعروف بابن الطلاع، العلامة الفقيه والمحدث. ولد سنة ٤٠٤ وتوفي سنة ٤٩٧. له كتاب أقضية رسول الله ﷺ الذي أشار إليه المصنف. نشرته دار الوعي بحلب عام ١٣٩٦هـ بتقديم الدكتور عبد المعطي قلعجي، ثم نشرته

=

شكت إليه حبيبة بنت سهل الأنصاري زوجة ثابت بن قيس وذكرت أنها لا تحبه، فقال لها رسول الله عليه الصلاة والسلام: «أتردين عليه حديقته؟ قالت: كل ما أعطاني هو عندي، فقال رسول الله لثابت: خذ منها؛ فأخذ حديقته وطلقها».[1]

وهذه الأحوال الثلاثة كلها شواهدُ التشريع، وليست التفرقة بينها إلا لمعرفة اندراج أصول الشريعة تحتها.

والفتوى والقضاء كلاهما تطبيقٌ للتشريع. ويكونان في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي بحيث تكون المسألة أو القضية جزئياً من القاعدة الشرعية الأصلية، بمنزلة لزوم المقدمة الصغرى للكبرى في القياس. وقد يكونان لأجل عموم وخصوص وجهي[2] بين الحكم التشريعي العام وحكم المسألة أو القضية، بأن يكون المستفتي قد عرض لفعله عارضٌ أوجب اندراجَه تحت قاعدة شرعية، لا لكون الفعل نفسه مندرجاً تحت قاعدة شرعية، بمنزلة لزوم إحدى القضيتين للأخرى في قياس المساواة المنطقي بواسطة مقدمة غريبة.[3]

= دار القلم ببيروت (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م) بتحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، ونشرته دار البخاري بالقصيم (السعودية) بتصحيح وتعليق القاضي الدكتور محمد عبد الشكور. وله كذلك نوازل الأحكام النبوية وكتاب في الوثائق. تتلمذ عليه الكثير من العلماء والفقهاء منهم القاضي أبو الوليد بن رشد صاحب البيان والتحصيل.

(١) انظر الحديث بعدة روايات في صحيح البخاري، كتاب الطلاق - باب الخُلع وكيف الطلاق فيه، الأحاديث ٥٢٧٣-٥٢٧٦ (مج٣، ج٦، ص٥٠٥-٥٠٦)؛ وكذلك الموطأ، كتاب الطلاق - باب ما جاء في الخُلْع، الحديث ١١٩٠، ص٣٨٤-٣٨٥.

(٢) أي عموم من وجه وخصوص من وجه آخر.

(٣) قياس المساواة هو «ما تألَّف من مقدمتين، محمولُ أولاهما موضوعُ الثانية. ويُسمَّى كذلك لأنه يقوم على القاعدة التي تقول: إذا كانت أ مساويةً لـ ب، وب مساوية لـ ج، فإن أ مساوية لـ ج».

مثاله في الفتوى: النهي عن الانتباذ في الدّباء والحنتم والمزفت والنقير.[1] فإن هذا النهي تعيَّن كونُه لأوصافٍ عارضة تُوجِب تسرُّع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهيُ أصلاً يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة أو حنتمة مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعضُ أهل العلم بذلك لعرَّض الشريعة للاستخفاف.

وكذلك القول في الأقضية، مثل قضاء رسول الله ﷺ بالشفعة للجار، فإن ذلك يُحْمَل على أن الراوي رأى جاراً قُضِيَ له بالشفعة ولم يعلم أنه شريك.

٤ـ وأما حالُ الإمارة فأكثر تصاريفه لا يكاد يشتبه بأحوال الانتصاب للتشريع إلاَّ فيما يقع في خلال أحوال بعض الحروب مِمَّا يحتمل الخصوصية، مثل النهي عن أكل لحوم الحُمُرِ الأهلية في غزوة خيبر. فقد اختلف الصحابة: هل كان نهيُ رسول الله ﷺ عن أكل الحمر الأهلية وأمرُه بإكفاء القدور التي طُبِخت فيها نهيَ تشريع، فيقتضي تحريمَ لحوم الحمر الأهلية في كل الأحوال، أو نهيَ إمرة لمصلحة الجيش لأنهم في تلك الغزوة كانت حمولتهم الحمير. وقد تقدم كلام الشهاب القرافي في الإذن بإحياء الموات .

وقد قال رسول الله ﷺ يوم حنين: «من قتل قتيلاً فله سَلَبُه». فجعل

= وهو قياس يقوم على المماثلة والمشابهة، بحيث إن صدقه يتوقف على صدق مقدمة محذوفة تقديرها: المماثلُ للمماثل مماثل، ومساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء. هذا ولم نستطع أن نتبين على وجه القطع مقصود المصنف بقوله "مقدمة غريبة"، ولعله يعني بذلك المقدمة المقدرة المحذوفة.

انظر الدكتور مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق (بيروت: دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٠)، ص٢١٢-٢١٣.

(١) انظر عدة روايات في هذا المعنى في صحيح البخاري، "كتاب الأشربة"، الأحاديث٥٥٩٣-٥٥٩٦، مج٣، ج٦، ص٦٠٢-٦٠٣.

مالك ذلك تصرفاً بالإمارة. فقال: لا يجوز إعطاءُ السَّلَبِ إلاَّ بإذن الإمام،[1] وهو من النفل، وهو خارج من الخمس الذي هو موكولٌ لاجتهاد أمير الجيش. وبذلك قال أبو حنيفة أيضا. وقال الشافعي وأبو ثور وداود: لا يتوقف ذلك على إذن الإمام، بل هو حق للقاتل، فرأوه تصرفاً بالفتوى والتبليغ.

٥ـ وأما حالُ الهدي والإرشاد فأعمُّ من حال التشريع،[2] لأنَّ الرسول عليه الصلاة والسلام قد يأمر وينهى، وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طرق الخير. فإن المرغّبات وأوصاف نعيم أهل الجنة وأكثر المندوبات من قبيل الإرشاد. فأنا أردت بالهدي والإرشاد هنا خصوصَ الإرشاد إلى مكارم الأخلاق وآداب الصحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح.

وفي الحديث الصحيح عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: «عبيدكم خَوَلُكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يأكل، ولْيُلبسْه مِمَّا يلبس، ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، فإن كلفه فليعنه». قال الراوي: لقيت أبا ذرٍّ وغلاماً له وعلى غلامه حلة، فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: تعال أحدثْك: إني سابَبْتُ عبداً لي فعيرته بأمه فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: «أعيرته بأمه يا أبا ذر؟ »، قلت: نعم، قال: «إنك امرؤ فيك جاهلية،

---

(١) الموطأ، "كتاب الجهاد - باب ما جاء في السلب في النفل"، ص٣٠٢.

(٢) أردت من التشريع ما يؤذن به ظاهر الفعل النبوي أو القول من وجوب أو تحريم، مع أن المقصود غير ذلك الحكم، وإلاَّ فإن الهدي والإرشاد يدلاَّن على مشروعيةٍ ما، كما تقدم في آخر ديباجة الكتاب-(المؤلف).
هذا وقد كان أصل الجملة ينطوي على تكرار لا مسوغ له، إذْ جاءت (في نشرتَي الاستقامة: ص٣١ والشركة التونسية: ص٣٢) هكذا: "وأما حال الهدي والإرشاد فالهدي والإرشاد أعم من التشريع"، وقد أعدنا صياغتها تجنباً لذلك التكرار.

عبيدُكم خوَلُكم... ».[1]

٦ـ وأما حال المصالحة بين الناس فهو حال يخالف حال القضاء. وذلك مثل تصرف رسول الله عليه الصلاة والسلام حين اختصم إليه الزبير وحميد الأنصاري في شراج الحرة[2] كانا يسقيان به، فقال رسول الله للزبير: «اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك». فلما غضب حميد الأنصاري، قال رسول الله للزبير: «اسق، ثم احبس حتى يبلغ الماء الجدر»، قال عروة بن الزبير: وكان رسول الله أشار برأي فيه سعة للزبير وللأنصاري، ثم استوعى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم.[3]

ومثل قضية كعب بن مالك حين طالب عبد الله بن أبي حدرد بمال كان له عليه، فارتفعت أصواتهما في المسجد، فخرج رسول الله ﷺ فقال: «يا كعب»، وأشار بيده، أي ضع الشطر، فرضي كعب، فأخذ نصف المال الذي له على ابن أبي حدرد.[4]

٧ـ وأما حالُ الإشارة على المستشير فمثل ما في حديث الموطأ أن عمر بن الخطاب حمل على فرس في سبيل الله فأضاعه الرجل الذي أعطاه عمر إياه، ورام بيعه، فرام عمر أنْ يشتريه، وظن أنّ صاحبه بائعه برخص، فسأل رسول

(١) انظر نص الحديث بتمامه في صحيح البخاري، كتاب العتق، الحديث ٢٥٤٥، مج٢، ج٣، ص١٧٢.

(٢) الشِّراج (بكسر الشين المعجمة آخره جيم)، جمع مفرده شَرْج، وهو مسيل الماء. والحَرَّة (بفتح الحاء وتشديد الراء) أرض متسعة تحيط بالمدينة. - (المؤلف).

(٣) الجدْر هو محيط الحوض بأصل النخلة. - (المؤلف).
وانظر تفصيل الحادثة في صحيح البخاري، كتاب الصلح، الحديث ٢٧٠٨، مج٢، ج٣، ص٢٣٤-٢٣٥.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٢٧٠٦، ص٢٣٣-٢٣٤؛ وقد ورد بلفظ مختلف عمَّا ذكره المصنف.

الله ﷺ، فقال رسول الله: «لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإن الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه».[1] فهذه إشارة من رسول الله على عمر، ولم يعلم أحد أن رسول الله نهى عن مثل ذلك نهياً علنا. فمن أجل ذلك اختلف العلماء في محمل النهي، فقال الجمهور: هو نهيُ تنزيهٍ كيلا يتبعَ الرجلُ نفسَه ما تصدق به فجعله لله. وحُمل على هذا قولُ مالك في الموطأ والمدونة لجزمه بأن ذلك البيع لو وقع لم يفسخ. وحمله في المَوَّازية[2] على التحريم، ولم يقل إن البيع يفسخ مع أنه لو كان نهيَ تحريم لأوجب فسخَ البيع، لأن أصل المذهب أن النهي يقتضي الفساد إلاَّ لدليل.

وعلى هذا المحمل يُحْمَل عندي حديثُ بريرة حين رام أهلُها بيعَها ورغبت عائشة في شرائها، واشترط أهلها أن يكون ولاؤها لهم، وأبت عائشة ذلك، وأخبرت رسول الله ﷺ بذلك كالمستشيرة، فقال لها: «لا عليك أن تشترطي لهم الولاء». وفي رواية: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، ففعلت عائشة ذلك. ثم خطب رسول الله في الناس خطبة قال فيها: «ما بال

(١) الموطأ: كتاب الزكاة - باب شراء الصدقة والعود فيها، الحديث ٦٢٥، ص١٩٠. وقول مالك الذي سيشير إليه المصنف في تعليقه على الحديث جاء في الموطأ (ص١٩١)، قال يحيى: «سئل مالك عن رجل تصدق بصدقة فوجدها مع غير الذي تصدق بها عليه تُباع، أيشتريها؟ فقال: تركها أحب إلي». وانظر في المعنى نفسه صحيح البخاري، الأحاديث ٢٦٢١-٢٦٢٣، مج٢، ج٣، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) الموازية أو كتاب ابن المواز، تأليف محمد بن إبراهيم بن زياد بن المَوَّاز، ولد بالإسكندرية سنة ١٨٠هـ وتوفي سنة ٢٦٩. « وصارت الموَّازية في القرن الرابع الهجري أحدَ أشهر وأكبر كتب الفقه في شمال إفريقيا، حيث ضمت كل المسائل العويصة في الفقه المالكي، فضلاً عن الاهتمام بفروع المالكية»، انظر ميكلوش موراَني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، نقله من الألمانية الدكتور سعيد بحيري وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص١٥٢. وللمزيد من التفصيل عن كتب ابن الموَّاز، راجع الصفحات ١٤٩-١٥٣ من المرجع نفسه.

أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله» إلى قوله «وإنَّما الولاء لمن أعتق». فلو كان قوله لعائشة تشريعاً أو فتوى، لكان الشرط ماضياً، ولعارض قوله في الخطبة: «إنما الولاء لمن أعتق». ولكنه كان إشارةً منه على عائشة بحق شرعي حتى تسنى لها الحصول عليه مع حصول رغبتها في شراء بريرة وعتقها. وهذا منزع في فهم هذا الحديث هو من فتوحات الله عليَّ، وبه يندفع كل إشكال حيَّر العلماء في محمل هذا الحديث.

وعلى مثل هذا المحمل حمل زيد بن ثابت نهيَ رسول الله عن بيع الثمر قبل بُدُوِّ صلاحه. ففي صحيح البخاري عن زيد كان الناس في عهد رسول الله يتاعون الثمار، فإذا جَذَّ[1] الناس وحضر تقاضيهم، قال المبتاع: إنه أصاب الثمر الدُّمان، أصابه مُراض، أصابه قُشام -عاهات يحتجون بها - فقال رسول الله ﷺ لَمَّا كثرت عنده الخصومة في ذلك: «فإمَّا لا، فلا تتبايعوا حتى يبدوَ صلاحُ الثمر». قال زيد بن ثابت: كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم.[2]

٨ـ وأما حال النصيحة فمثاله ما في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير أن أباه بشير بن سعد نَحَلَ[3] النعمانَ ابنه غلاماً من ماله دون بقية أبنائه، فقالت له زوجُه عمرة بنت رواحة وهي أم النعمان: لا أرضى حتى تُشْهِدَ

---

(١) جَذَّ الشيء: قطعه أو كسره، وجذَّ النخيل: قطع ثمره وجناه.

(٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، الحديث ٢١٩٣، مج٢، ج٣، ص٤٦؛ وانظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، كتاب البيوع، الأحاديث ١٥٣٤-١٥٣٨ (ج٣، ص١١٦٥ـ١١٦٨)؛ وكذلك سنن أبي داود، بتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ كتاب البيوع، الحديث ٣٣٧٢، ج٣، ص٢٥٣.

(٣) نَحَلَ فلاناً نحلاً: تبرع له، والمرأةَ: أعطاها مهرها.

رسولَ الله، فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك، فقال له رسول الله ﷺ: «أكلَّ ولدك نحلت مثلَه؟» قال: لا، قال: «لا تُشْهِدْني على جور»، وفي رواية: «أيسرك أن يكونوا لك في البِرِّ سواء» قال: نعم، قال «فلا إذاً».[1]

فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إن رسول الله نهى بشيراً عن ذلك نظراً إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمَهُ ولا إبطال العطية. ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله. وما نظروا إلاَّ [إلى أن] رسول الله ﷺ لَمَّا لَمْ يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنه نهيُ نصيحة لكمال إصلاح أمر العائلة، وليس تحجيرا. ويؤيد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنه قال: «لا، أَشْهِدْ غيري».

وذهب طاووس وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وسفيان وداود بن علي إلى تحريم مثل هذه النِّحْلة وقوفاً منهم عند ظاهر النهي [من غير غوصٍ إلى المقصد].[2]

ومن هذا أيضاً حديث فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم أنها ذكرت لرسول الله ﷺ أن معاويةَ بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها، فقال لها رسول الله: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له»،[3] [فهو] لا يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج برجل فقير، ولكنها

---

(١) الموطأ، كتاب الأقضية- باب ما لا يجوز من النحل، الحديث ١٤٣٣، ص٥٣٣؛ وانظر كذلك رواية للحادثة نفسها في صحيح البخاري، مج٢، ج٣، كتاب الهبة...، الحديث٢٥٨٦، ص١٨٦؛ وفي صحيح مسلم (بلفظ قريب)، كتاب الهبات، الأحاديث ١٦٢٣-١٦٢٦، (ج٢، ص١٢٤١-١٢٤٤).

(٢) ساقطة من نشرة الشركة التونسية (ص٣٤) وهي في نشرة الاستقامة (ص٣٤).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، الحديث ١٤٨٠ (ج٢، ص١١١٤).

استشارت رسول الله فأشار عليها بما هو أصلح لها.

٩- وأما حالُ طلب حملِ النفوس على الأكمل من الأحوال، فذلك كثيرٌ من أوامر رسول الله ﷺ ونواهيه الراجعة إلى تكميلِ نفوسِ أصحابهِ وحمْلِهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين، من الاتصاف بأكمل الأحوال مِمَّا لو حُمِلَ عليه جميعُ الأمة لكان حرجاً عليهم. وقد رأيت ذلك كثيراً في تصرفات رسول الله ﷺ، ورأيت في غفلة بعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعاً في أغلاط فقهية كثيرة وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها.

وبالاهتداء إلى هذا اندفعت عني حيرةٌ عظيمة في تلك المسائل.

فقد كان رسول الله ﷺ لأصحابه مشرعاً لهم بالخصوص، فكان يَحْمِلُهم على أكمل الأحوال، من شدِّ أواصر الأخوة الإسلامية بأَجْلَى مظاهرها، والإغضاء عن زخرف هذه الدنيا، والإيغال في الإقبال على الدين وفهمه لأنهم أُعِدُّوا ليكونوا حَمَلةَ هذا الدين وناشري لوائه. وقد نوه الله تعالى بهم في آية سورة الفتح [حيث قال]: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح:٢٩). ألا ترى إلى قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم»، وقوله: «لو أنفق أحدكم مثلَ أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نَصيفَهُ»،[1] وقوله في مرض سعد بن أبي وقاص في مكة في عام الفتح: «اللهم أَمْضِ لأصحابي هجرتهم ولا تردَّهم على أعقابهم، لكن البائسُ سعد بن خولة.

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، الحديث٣٦٧٣، مج٤، ج٤، ص٥٦٢. وأول الحديث: عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم...»

يرثي له رسول الله أن تُوُفِّيَ بمكة»،[1] لأنه طلب لهم الكمال في حالَي الحياة والممات، وإن كان موت المهاجر بمكة لا ينقض هجرته.

وأمثلة هذا الحال كثيرة. ففي "كتاب اللباس" من صحيح البخاري عن البراء ابن عازب قال: «أمرنا رسول الله بسبعٍ ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المُقْسِم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي. ونهانا عن خواتيم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر والقسية والإستبرق والديباج والحرير»،[2] فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة،[3] بعضها مِمّا عُلِم وجوبُه (مثل نصر المظلوم مع القدرة) وتحريمُه (مثل الشرب في آنية الفضة)، وبعضها مِمَّا عُلِم عدمُ وجوبه في الأمر (مثل تشميت العاطس وإبرار المقسم) أو عدم تحريمه في النهي (مثل المياثر والقسية).

فما تلك المنهيات إلاَّ لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفه وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة؛ وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مِمَّا لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.

---

(١) جزء من حديث طويل كما عند البخاري، رواه عامر بن سعد بن مالك عن أبيه. صحيح البخاري، "كتاب مناقب الأنصار"، الحديث ٣٩٣٦، مج٢، ج٤، ص٦٥٠-٦٥١.

(٢) المَياثر، جمع مِيثرة بكسر الميم: فراش صغير بقدر الطنفسة تحشى بقطن ويجعلها الراكب على الرحل تحته فوق الرحل لتكون ألين له. والقَسّية (بفتح القاف وتشديد السين المهملة)، وأحدها قسي: ثياب مصرية فيها أضلاع ناتئة كالأترج من حرير. والإستبرق: ثياب من حرير غليظ. والديباج: ثياب رقيقة من حرير. - (المؤلف).
وانظر الحديث في صحيح البخاري، "كتاب اللباس" الحديث ٥٨٤٩، مج٤، ج٧، ص٦٢-٦٣.

(٣) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٣٥) "مختلطة"، والصواب ما أثبتناه، انسجاماً مع السياق.

ويشهد لهذا ما رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن لبس القَسِيّ، وعن لبس المُعَصْفر، وعن تختم الذهب، وعن القراءة في الركوع والسجود، ولا أقول نهاكم»،[1] يعني أن بعض هذه المنهيات لم ينه عنها جميعَ الأمة، بل خص بالنهي عليّاً.

ومن الأمثلة حديث أبي رافع أن رسول الله ﷺ قال: «الجارُ أحقُّ بِصَقَبِه»، أي ما يليه، أي أحق بشرائه إذا باعه جاره. فما هو إلاَّ لحمل أصحابه على المواساة والمؤاخاة، ولذلك جعل الجارَ منهم أحقَّ بالشُّفعة لأجل الصَّقَب، أي القرب. ولولا كلمة "أحق" لجعلنا الحديثَ لمجرد الترغيب، فلما وجدنا كلمة "أحق" علِمْنا أنه يعني أن الجار من الصحابة أحق بشفعة عقار جاره، فلا تعارض بينه وبين حديث جابر أن رسول الله قال: «الشُّفعة في مالم يقسم، فإذا حُدِّدت الحدودُ، وصرِّفت الطرق، فلا شفعة».[2]

وكذلك حديث الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يَمْنَعْ أحدُكم جارَهُ خشبةً يغرزها في جداره»، ثم يقول أبو هريرة: «مالي أراكم عنها معرضين، والله لأَرْمِيَنَّ بها بين أكتافكم».[3] فحمل ذلك أبو هريرة

---

(١) سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مج٢، ج٤، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٤٠٤٤-٤٠٤٦، ص٤٧ ؛ وانظر في المعنى نفسه صحيح البخاري، مج٤، ج٣، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٥٨٣٨ (ص٥٩) و٥٨٤٩ (ص٦٢-٦٣) و٥٨٦٣ (ص٦٦).

(٢) راجع نص الحديثين في صحيح البخاري، الحديثان ٢٢٥٧-٢٢٥٨ (مج٢، ج٣،ص ٦٥-٦٦)؛ وانظر أطراف الحديث الثاني في "كتاب الحيل" (مج٤، ج٨، الأحاديث ٦٩٧٧-٦٩٨١، ص٣٩٣-٣٩٥)، ويصح كذلك أن يقال: سقب.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ مالك في الموطأ، "كتاب الأقضية - باب القضاء في المرفق"، الحديث ١٤٢٧، ص٥٢٩، ومعنى كلام أبي هريرة "لأرمينَّ بها بين أكتافكم": لأصرخنَّ بهذه المقالة بينكم. هذا ولم أجد في الموطأ ما نسبه المؤلف إلى الإمام مالك من حمل الحديث على الترغيب، ولعله في =

على التشريع. وحمله مالك على معنى الترغيب، فقال في الموطأ أن لا يقضي على الجار بذلك، أي لأنه يخالف قاعدة إطلاق تصرف المالك في ملكه وأن لا حق لغيره فيه.

وعلى هذا النحو يُحْمَل حديثُ رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع أنه قال: «لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا، قال رافع: قلت ما قال رسول الله فهو حق.. قال دعاني رسول الله فقال: «ما تصنعون بمحاقلكم؟ » قلت: «نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير». قال: «لا تفعلوا، ازْرَعوها أو أَزْرِعوها أو أمسكوها». قال رافع: «قلت سمعاً وطاعة».

[فقد] تأوله معظم العلماء على معنى أن رسول الله أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضا. ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: "باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة".

١٠ـ وأما حال تعليم الحقائق العالية فذلك مقام رسول الله ﷺ وخاصة أصحابه. ومثاله: ما روى أبو ذر قال: قال لي خليلي: «يا أبا ذَرّ أتبصر أُحُداً؟» قلت: نعم، قال: «ما أحب أنَّ لي مثلَ أُحُدٍ ذهباً أنفقه كلَّه إلا ثلاثة دنانير».[1] فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة، فجعل يَنْهَى عن اكتناز المال، وقد أنكر عليه عثمان ﷺ قول ذلك كما سيجيء .

= روايات أخرى غير رواية يحيى بن يحيى الليثي التي اعتمدت عليها. صحيح البخاري، مج٢، ج٣، كتاب المظالم، الحديث ٢٤٦٣، ص١٤٣-٢٤٤؛ وانظر أطرافاً للحديث في كتاب الأشربة، ٥٦٢٧-٥٦٢٨، مج٣، ج٦، ص٦١١؛ صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، الحديث ١٦٠٩، ونصه عند مسلم: «لا يمنعْ جارٌ جارَه أن يغرزَ خشبة في جداره».

(١) انظر رواية الحديث بلفظ مختلف في صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث ٩٩١، ج١، ص٦٨٧.

١١ـ وأما حال التأديب فينبغي إجادةُ النظر فيه، لأن ذلك حالٌ قد تَحُفُّ به المبالغةُ لقصد التهديد. فعلى الفقيه أن يميِّزَ ما يناسب أن يكون القصدُ منه بالذات التشريعَ، وما يناسب أن يكون القصدُ منه بالذات التوبيخَ والتهديدَ، ولكنه تشريع بالنوع أي بنوع أصل التأديب.

ومثال ذلك ما في الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيُحْطب، ثم آمر بالصلاة فيُؤَذَّن لها، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أُخَالِف إلى رجال فأُحَرِّق عليهم بيوتَهم. والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظماً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء».[1]

فلا يُشْتَبَهُ أن رسول الله ﷺ ما كان لِيُحَرِّق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سِيقَ مَسَاقَ التَّهْويل في التأديب، أو أن الله أطلعه على أن أولئك من المنافقين وأذن له بإتلافهم إن شاء.

ومنه أيضاً ما ورد في صحيح البخاري عن أبي شريح قال: قال رسول الله: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن». فقلنا: ومن هو يا رسول الله؟ قال: «من لا يأمن جارُه بوائقَه»،[2] فخرج الكلام مخرجَ التهويل لمن يسيء إلى جاره حتى

(١) المِرْمَاة (بكسر الميم) ما بين ظِلْفَي الشاة من اللحم من الساقين، ولذلك ثُنِّيَ في الحديث- (المؤلف).
وانظر الموطأ: كتاب الصلاة - باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ، الحديث ٢٨٧، ص٩٣-٩٤؛ صحيح البخاري، كتاب الأذان، الحديث ٦٤٤، مج١، ج١، ص١٩٧، وانظر أطراف الحديث في ٦٥٧ (ص٢٠٠) و٢٤٢٠ (مج٢، ج٣، كتاب الخصومات، ص ١٢٧)، وانظره كاملاً في ٧٢٢٤ (مج٤، ج٨، ص٤٧٢-٤٧٣)؛ وانظر عدة روايات له في صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، الأحاديث ٦٥١-٦٥٢، ج١، ص٤٥١-٤٥٢.
(٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، الحديث ٦٠١٦، مج٤، ج٧، ص١٠٣ ولفظه عند =

يخشى أن لا يكون من المؤمنين، والمراد نفي الإيمان الكامل.

١٢ـ وأما حال التجرد عن الإرشاد فذلك ما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنه أمر يرجع إلى العمل في الجبِلَّة وفي دواعي الحياة المادية. وأمره لا يَشْتَبِهُ، فإن رسول الله يعمل في شؤونه البيتية ومعاشه الحيوي أعمالاً لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة. وقد تقرر في أصول الفقه أن ما كان جبلّياً من أفعال رسول الله ﷺ لا يكون موضوعاً لمطالبة الأمة بفعل مثله، بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله، وهذا كصفات الطعام واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك، سواء كان ذلك خارجاً عن الأعمال الشرعية كالمشي في الطريق والركوب في السفر، أم كان داخلاً في الأمور الدينية كالركوب على الناقة في الحج، ومثل الهُوِيِّ باليدين قبل الرجلين في السجود عند من رأى أن رسول الله ﷺ أهوى بيديه قبل رجليه حين أسن وبدن، وهو قول أبي حنيفة.

وكذلك ما يروى أن النبي ﷺ نزل في حجة الوداع بالمحصَّب الذي هو خَيْفُ[1] بني كنانة – ويقال له الأبطح – فصلَّى فيه الظهرَ والعصر والمغرب والعشاء، ثم هَجَعَ هجعةً ثم انصرف بمن معه إلى مكة لطواف الوداع؛ فكان ابن عمر يلتزم النزولَ به في الحج ويراه من السنة، ويفعل كما فعل رسول الله ﷺ.

وفي صحيح البخاري عن عائشة أنها قالت: «ليس التحصُّبُ بشيء، إنما

= البخاري: «الذي لا يأمن جارُه بوائقه» ؛ صحيح مسلم، ج١، كتاب الإيمان، الحديث ٤٦، ص٦٨؛ ورواية مسلم: «لا يدخل الجنة من لا يأمن جارُه بوائقَه».

(١) الخَيْفُ، ما انحدر عن غِلَظِ الجبل وارتفع عن مَسِيل الماء، ومنه سُمِّي مَسْجِدِ الخَيْفِ بِمِنًى.

هو منزل نزله رسول الله ﷺ ليكون أسمح لخروجه إلى المدينة»،[1] تعني لأنه مكان متسع يجتمع فيه الناس؛ وبقولها قال ابن عباس ومالك بن أنس. وكذلك حديث الاضطجاع على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر.

وفي حديث يوم بدر أن رسول الله سبق قريشاً إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر، فنزل به بالجيش، فقال له الحُباب بن المنذر: «يا رسول الله أمنزلاً أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ »، قال رسول الله: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، قال: «يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتيَ أدنى ماء من القوم، فإني أعرف غزارة مائه وكثرته، فننزله ثم نُغَوِّر ما عداها من القلب فنشرب ولا يشربون». فقال رسول الله: «لقد أشرت بالرأي».[2]

وفي جامع العُتْبية[3] في سماع ابن القاسم قال مالك: مر رسول الله ﷺ

---

(١) جمع المصنف هنا بين ألفاظ قول لعائشة وآخر لابن عباس، وكلاهما في صحيح البخاري، كتاب الحج - باب المُحَصَّبْ، وكلام عائشة هو: «إنما كان منزل ينزله النبي ﷺ ليكون أسمح لخروجه»، تعني بالأبطح، أما كلام ابن عباس فهو: «ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ »، الحديثان ١٧٦٥-١٧٦٦، مج١، ج٢، ص٥٤٢-٥٤٣. وظاهر قول مالك في الموطأ (ص٢٧٩) على عكس ما ذكر المؤلف، إذ جاء فيه: «قال مالك: لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرَّسَ إذا قفل حتى يصلي فيه، وإن مَرَّ به في غير صلاةٍ فليُقِمْ حتى تحل الصلاة، ثم ما بدا له، لأنه بلغني أن رسول الله ﷺ عرَّسَ به وأن عبد الله بن عمر أناخ به».

(٢) سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقاء وزميليه (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ج٢، ص٣٠٣؛ وانظر كذلك الحاكم: المستدرك (طبعة حيدرآباد بالهند، ١٣٤١هـ)، ج٣، ص٤٢٦-٤٢٧؛ وابن حجر: الإصابة، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ)، ج١، ص٣٠٢.

(٣) العتبية وأيضاً المستخرجة من السماعات، لمؤلفها محمد بن أحمد بن عبد العزيز الأموي العتبي المُتَوَفَّى سنة ٢٥٥هـ. وقد جمع فيه العتبي سَماعَ أصحاب مالك منه، وسَماعَ أصحاب أبي القاسم منه. للمزيد من التفاصيل عن الكتاب ومصادره ورواته ومخطوطاته، انظر موراني:
=

ببعض الحوائط وهم يؤبرون النخل ويلقمونها، فقال لهم: «ما عليكم ألا تفعلوا»، فترك الناس الإبار في ذلك العام فلم تطعم النخل، فشكَوْا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنما أنا بشر فاعملوا بما يصلحكم».(1)

قال أبو الوليد ابن رشد في البيان والتحصيل: روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة منها أنه قال: «ما أظن هذا يُغني شيئاً ولو تركوه لصلح»، أو «ما أرى اللقاح شيئاً»، فتركوه فقشم،(2) فأُخْبِر بذلك رسولُ الله، فقال: «ما أنا بزارع ولا بصاحب نخل، لَقِّحُوا».(3)

وبعد، فلا بد للفقيه من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية. فمن قرائن التشريع الاهتمام بإبلاغ النبي ﷺ إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية،

= دراسات...، مرجع سابق، ص١١٠-١٣٩. هذا ومتن العتبية مضمن في كتاب البيان والتحصيل (الذي هو شرح جليل عليه) لأبي الوليد ابن رشد الجد (المُتَوَفَّى سنة ٥٢٠هـ)، وكتاب البيان والتحصيل حققه جماعة من العلماء، وأصدرته دار الغرب الإسلامي ببيروت في ثمانية عشر مجلداً ملحقة بفهارس مفصلة لمحتويات الكتاب ومسائله في أربعة مجلدات.

(1) انظر البيان والتحصيل، مرجع سابق، ج٧ (تحقيق الأستاذين محمد العرايشي وأحمد الحبابي)، ص٢٣٦؛ هذا والحديث رواه مسلم عن رافع بن خديج بلفظ: «لعلكم لو لم تفعلوا لكان خيرا». انظر عدة روايات في المعنى نفسه في صحيح مسلم، كتاب الفضائل- باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي، الأحاديث ٢٣٦١-٢٣٦٣ (ج٤، ص١٨٣٥-١٨٣٦).

(2) قشم لم يضبط، فيحتمل أن يكون بضم القاف وكسر الشين؛ أي أصابه القُشام (بضم القاف)، وهو تساقط التمر قبل أن يصير بسرا. ولم أقف على صيغة الفعل الماضي والمضارع في اللسان ولا القاموس ولا التاج والنهاية ولا المشارق ولا الفائق - (المؤلف). هذا وقد ضبطه صاحب مختار الصحاح على باب "ضَرَبَ"، وتابعه في ذلك مؤلفو المعجم الوسيط في العصر الحديث.

(3) ابن رشد، المرجع نفسه، ص٢٣٦.

مثل قول رسول الله ﷺ: «ألاَ لا وصية لــوارث»،[1] وقولـه: «إنما الـولاء لمـن أعتق».

ومن علامات عدم قصد التشريع عدمُ الحرص على تنفيذ الفعل، مثل قول النبي ﷺ في مرض الوفاة: «ائْتُوني أكتبْ لكم كتاباً لن تضلوا بعـده». قـال ابـن عباس: فاختلفوا، فقال بعضهم: حسـبنا كتـاب الله، وقـال بعضهـم قدمـوا لـه يكتب لكم، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فلما رأى اختلافهم قال: «دعونــي، فمـا أنا فيه خير».[2]

واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً برسول الله ﷺ هــي حالـة التشريع، لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثه حتى حصر أحواله فيـه في قوله تعـالى: ﴿وَمَـا مُحَمَّـدٌ إِلاَّ رَسُـولٌ﴾ (آل عمـران: ١٤٤). فلذلـك يجـب المصيرُ إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادراً مصدرَ التشريع ما لم تقم قرينةٌ على خلاف ذلك. وقد أجمع العلماءُ على الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص حيث سأل النـبيﷺ أن يوصي في ماله، قال له: «الثلث، والثلث كثير»، فجعلـوا الوصيـة بـالزائد علـى الثلث مردودةً إلاَّ أن يجيزها الورثة، ولم يحملوه محمل الإشارة والنصيحة مع مـا

---

(١) انظر رواية في هذا المعنى في سنن ابن ماجه (بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي)، أبواب الوصايا، الحديث ٢٧٤٦ (ج٢، ص١١٧)، ونصها عن علي بن أبي طالب: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث» (وانظر كذلك الحديث الذي قبله)؛ وانظر روايتين في المعنى نفسه في صحيح البخاري، كتاب المغازي، الحديثان ٤٤٣١-٤٤٣٢ (مج٣، ج٥، ص١٦١-١٦٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي - باب مرض النبي ﷺ ووفاته، الحديث ٤٤٣١، ص١٦١، وانظر كذلك الحديث الذي يليه؛ صحيح مسلم، ج٣، كتاب الوصية، الحديث ١٦٣٧ (مج٣، ج٥، ص١٢٥٧-١٢٥٩).

قارنه مِمَّا يسمح بذلك، وهو قوله: «إنك أن تدع ورثتك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس»،[1] فإنه مُؤْذِنٌ بالنظر إلى حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم، مع كونه جرى بين رسول الله ﷺ وسعد خاصة، ولم يفعل به رسول الله ﷺ ولا رواه عنه غير سعد. فكان للفقيه أن يجيز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء - ولم يقل به أحد من أهل العلم - أو لمن لم يكن له وارث، وقد قال بذلك بعض أهل العلم فيما نقل ابن حزم في الـمُحلَّى عن ابن مسعود وعَبيدة السلماني وطائفة، وهو قول شاذ.[2]

---

(١) انظر تمام الحديث في الموطأ، ١٤٥٢، ص٥٤١؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج٢، ج٣، كتاب الوصايا الحديث٢٧٤٢، ص٢٥٤؛ وانظر كذلك سنن ابن ماجه، ج٢، أبواب الوصايا، الحديث ٢٧٤٠، ص١١٦.

(٢) راجع مناقشة ابن حزم للمسألة في المحَلَّى، تحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج٨، ص٣٥٦-٣٦٢.

مقاصدُ الشريعة

مرتبتان: قطعيَّة وظنِّية

على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإيَّاه والتساهلَ والتسرعَ في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعيٍّ - كلِّيٍّ أو جزئي - أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه أن لا يُعيِّنَ مقصداً شرعيّاً إلاَّ بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإن هو فعل ذلك اكتسب قوةَ استنباطٍ يفهم بها مقصودَ الشارع.

ثم هو بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل في نفسه سواءً في اليقين بتعيين مقصد الشريعة، لأنَّ قوة الجزم بكون الشيء مقصداً شرعياً تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وَفْرَة العثور عليها واختفائها. وليست هذه الوفرة وضدها[1] بعالة على مقدار استفراغ جهد

(١) في الأصل (طبعة الاستقامة ص٤٠، ونشرة الشركة التونسية ص٤٠): "وليس هذا التوفير وضده"، وقد أعدنا صياغة الكلام باستخدام كلمة "وفرة" التي استخدمها المصنف قبل قليل، وهي أولى من كلمة "توفير".

الفقيه الناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتةُ الكثرة والقلة في أنواع التشريعات بِحَسَبِ الزمان الذي عرض في وقت التشريع سعة وضيقاً، وبِحَسَب الأحوال التي عرضت للأمة في وقت التشريع كثرة وقلة. ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثرُ أدلةً وآثاراً عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل، إذ كان معظمُ التشريع قبل الهجرة مقصوراً على النوعين الأولين دون الثالث، لأن جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرقَ وأشدَّ من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة.

وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعيّاً أو قريباً من القطعي، وقد يكون ظنّاً، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه، فإن لم يحصل له من علمه سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضاً مجرداً ليكون تهيئةً لناظرٍ يأتي بعده، كما أوصى رسول الله ﷺ إذ قال: «فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه».[1]

وإن أعظم ما يهم المتفقهين إيجادُ ثلةٍ من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل. وقد حاول بعضُ النُظار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً للفقه قطعية فطفحت بذلك كلماتٌ منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك. وأحسب أن أوّل من حاول ذلك إمام الحرمين في كتاب البرهان، فإنه قال في تفسير أصول الفقه: «إنها القواطع في عرف الأصوليين».

---

(١) انظر عدة روايات – من بينها التي أوردها المصنف – في سنن ابن ماجه، ج١، كتاب من بلغ علماً، الأحاديث ٢٤٣-٢٥٠، ص٤٩-٥٠؛ وانظر في المعنى نفسه ما ورد بلفظ «فربَّ مبلَّغ أوعى من سامع» في صحيح البخاري، الحديث ١٧٤١، مج١، ج٢، ص٥٣٦، والحديث ٥٥٥٠، مج٣، ج٦، ص ٥٩١-٥٩٢، والحديث ٧٠٧٨، مج٤، ج٨، ص٤٢٧، والحديث ٧٤٤٧، ج٨، ص٥٤٥-٥٤٦.

ولا شك أنه يعني بها القواطع من الأدلة السمعية، إذ لا سبيل إلى تحصيل القواطع العقلية إلاَّ في أصول الدين. ثم قال: «وأقسامها نص الكتاب ونص السنة والإجماع».[1]

قال المازري في شرحه على البرهان: «قيد في الدليلين الأولين، ولم يقيد في الإجماع، لأمرين:

أحدهما: أن يكون جعل الألف واللام في الإجماع للعهد، يعني الإجماع الذي هو حجة (أي قاطعة). **الثاني**: أن الشروط المعتبرة في كون الإجماع حجةً كثيرة، لا يمكن ضبطُها إلاَّ بتفريع المسائل وتمهيد الأبواب».

ثم قال إمام الحرمين: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفَى إلاَّ في أصول الفقه وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في وجوب[2] العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط به الدليل»،[3] فجعل حظَّ القطعي من هذه الأمور الظنية هو القطع باعتبارها أدلة شرعية يجب العمل بها على الجملة، لا في تفصيل جزئياتها.

وفي شرح شهاب الدين القرافي على المحصول [للإمام الرازي][4] في المسألة

---

(١) أورد المصنف كلام الجويني بتصرف، وهذا نصه: «...فإن قيل: معظم متَضَمَّن مسائل الشريعة ظنون، قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقهُ العلمُ بوجوبِ العمل عند قيام الظنون؛ ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة»، البرهان، مرجع سابق، ج١، ص٧٨.

(٢) لفظة 'وجوب' غير موجودة في الطبعة المحققة من البرهان.

(٣) البرهان، مرجع سابق، ج١، ص٧٩.

(٤) ساقطة من نشرة الشركة التونسية.

الأولى من مسائل اللفظ في باب الأوامر: «قال الأبياري في شرح البرهان: مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظنُّ، ومُدْرَكُها قطعي ولكنه ليس المسطور فِي الكتب، بل معنى قول العلماء: 'إنها قطعية' أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ﷺ ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها -حصل له القطعُ بقواعد الأصول. ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلاَّ الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المُدْرَك، لا أنها مدركُ القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعيةً وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلاَّ الظن».[1]

وأبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة من كتابه عنوان التعريف طريقةً أخرى لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلاَّ قولُه: «الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (أي لو تحققنا رجوع شيء معين إلى تلك الكليات)، وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات».[2] ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول.

وقد تقدمت الإشارةُ إلى كلامهم في صدر هذا الكتاب، وذلك حاصلُ ما لسلفنا في هذا الغرض. وإنما قصدتُ منه التنورَ بأضواء أفهامهم لِتعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع، ولو كانت قليلة.

على أننا غيرُ ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن؛ وإنما أردت أن تكون ثُلةٌ من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند

---

(١) القرافي: نفائس الأصول، مصدر سابق، مج٣، ص١٢٤٧-١٢٤٨.

(٢) الموافقات، مصدر سابق، مج١، ج١، ص٢٩-٣٠.

الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه.

فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة، لأن ذلك الاستقراءَ يُكْسِبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع. قال عز الدين بن عبد السلام في قواعده الفقهية في مبحث ما خالف القياس من المعاوضات بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: «ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤْثِرُه ويكرهه في كل وِرْدٍ وصَدْر، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدة لم يعرف قولَه فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفَه من عادته أنه يُؤْثِر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة».(١)

مثال المقاصد الشرعية القطعية ما يُؤْخَذ من متكرِّر أدلة القرآن تكرّراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥). فهذا التأكيد الحاصل بقوله "وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" عقب قوله: « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ»، قد جعل دلالة الآية قريبة من النص. ويضم إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ

(١) لعله من المناسب هنا إيراد أول كلام العز بن عبد السلام الذي استشهد به المؤلف، استكمالاً للفائدة. يقول، تأصيلاً لما يمكن اعتباره قاعدةً منهجيةً كليةً في النظر المقاصدي: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قُربانها، وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»، ثم يأتي بالمثال الذي أورده المؤلف. انظر: الإمام أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ج٢، ص١٨٩.

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، وقوله :﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة:٢٨٦)، وقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ (البقرة:١٨٧)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ (النساء:٢٨)، وقول النبي ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»،[١] وقوله: «عليكم من الأعمال ما تطيقون»،[٢] وقوله: «إن هذا الدين يسر، وليس بالعسر»،[٣] وقوله لمعاذ وأبي موسى الأشعري لَمَّا بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تُعسِّرا»،[٤] وقوله: «إنما بعثتم ميسرين».[٥]

فمثلُ هذا الاستقراء يخوِّل للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إن [من] مقاصد الشريعة التيسير، لأن الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن، وهو قطعي المتن.

---

(١) أحمد بن حنبل: المسند، ج١، ص٢٣٦، وج٥، ص٢٦٦؛ البخاري: الأدب المفرد، ترتيب كمال يوسف الحوت (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، الحديث ٢٨٧، ص١٠٩؛ الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (موصل: شركة الزهراء الحديثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، الحديث ٧٨٦٨، ج٨، ص٢١٦.

(٢) صحيح مسلم، "كتاب صلاة المسافرين"، الحديث ٧٨٢، ج١، ص٥٤٠؛ الترمذي: الشمائل، الحديث ١٥٥، ١٦٠؛ البغوي: شرح السنة، ج٤، ص٤٠.

(٣) سنن النسائي، "كتاب الإيمان - باب الدين يسر"، الحديث ٥٠٣٤ (بدون عبارة "وليس بالعسر")، ج٨، ص١٢١؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، مج١، ج١، "كتاب الإيمان"، الحديث ٣٩، ص١٨؛ والمسند لأحمد بن حنبل، ج٥، ص٦٩.

(٤) صحيح البخاري، "كتاب المغازي"، الحديث ٤٣٤٢، مج٣، ج٥، ص١٢٨؛ وانظر طرفه في الحديث ٤٣٤٥ (ص١٢٩).

(٥) صحيح البخاري، "كتاب الوضوء"، الحديث ٢٢٠، مج١، ج١، ص٧٦؛ سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر)، "كتاب الطهارة"، الحديث ٣٨٠، ج١، ص٢٦٤.

ومثالُ المقاصد الظنية القريبة من القطعي ما قال الشاطبي في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة: «الدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي مثل قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، فإنه داخل تحت أصل قطعيٍّ في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوثٌ منعُهُ في الشريعة كلها في وقائعَ جزئياتٍ وقواعدَ كلياتٍ كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة:٢٣١) ﴿وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق:٦)، وقوله: ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة:٢٣٣).

ومنها النهي عن التَّعدِّي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار وضرار. ويدخل تحته الجنايةُ على النفس أو العقل أوالنسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك».[1]

فإن الأدلَّة المذكورة في كلام الشاطبي وإن كانت كثيرةً إلاَّ أنها أدلةٌ جزئيـة، والدليل العام منها وهو قول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، خبرُ آحاد وليس بقطعيٍّ النقل عن الشارع، لأن السنة غير المتواترة ليست قطعية المتن. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في مبحث "طرق إثبات المقاصد الشرعية" من كتابنا هذا.

واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتـةٌ بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدَي الناظر من الأدلة، وبحسب خفَاء الدلالة وقوتها. فإن دلالةَ تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظَ العقول عن

---

(١) الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، مج٢، ج٣، ص١٤-١٥.

الفساد العارض دلالةٌ واضحة، ولذلك لم يكد يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار. وأمَّا دِلالةُ تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سدُّ ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالةٌ خفية. ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر. فمن غلب ظَنُّه بذلك سوَّى بينهما في التحريم وإقامة الحد والتجريح به، ومن جعل بينهما فرقاً لم يسوِّ بينهما في تلك الأمور.

على أن لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثراً بَيِّناً في مقدار قوة ظنِّه وضعفه كما تقرر في علم الحكمة؛[1] فإن صاحب هذا المقام تلوح له عند النظر شواهدُ الأدلة بينةً لا يشذُّ عليه منها شيء، أو إلاَّ شيء قليل،[2] فإنْ قصُر الاستقراء وامتد احتمال المعارض ضعف الظن بالمقصد الشرعي.

---

(١) تقرر في علم الحكمة أن أبعدَ العلوم عن الشكِّ وأقربَها إلى اليقين، العلمُ الذي لا تتعارض فيه الأنظمةُ والنواميس مثل علم الحساب، ثم علم الرياضيات لقلة الاحتمالات المخالفة فيه، ثم علم الطبيعة لأن الباحث فيه وإن وجد القضية العلمية - وهي الناموس الطبيعي - فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس، ثم الفلسفة وعلم النفس - (المؤلف).

(٢) في الأصل: أو إلاَّ شيئاً قليلاً، والأَوْلَى ما أثبتناه بالرفع على الفاعلية.

تعليل الأحكام الشرعية، وخلوُ بعضِها عن التعليل، وهو المسمَّى التعبُّدي

إن الطريقة التي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله ألجأتهم بغير اختيار إلى الاقتصار على الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي ﷺ وسكوته وبالإجماع.

على أن تلك الأقوال قد تفيد أحكاماً كلِّية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة:١)، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقول الرسول ﷺ «ما أسكر كثيره فقليله حرام»،[١] وقوله: «لا ضرر ولا ضرار». وقد تفيد أحكاماً جزئية، وهو الغالب كقوله: «أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسل إلى جارك».

والفقهاء ينتزعون من كل ذلك فروعاً إما بطريق تحقيق المناط[٢] في الأحكام الكلية؛ لأن المُنْتَزعات جزئياتٌ لتلك القضايا الكلية، أو بطريق

---

(١) سنن ابن ماجه، "باب ما أسكر كثيره فقليله حرام" الأحاديث ٣٤٣٤-٣٤٣٦، ج٢، ص٢٥٧؛ وسنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ)، "كتاب الأشربة" الحديث ٣٦٨١، مج٢، ج٣، ص٣٢٧؛ وسنن الترمذي، "كتاب الأشربة" الحديث ١٨٦٥، مج٢، ج٤، ص٢٩٢؛ وسنن الدارقطني، "كتاب الأشربة" مج٢، ج٤، ص ٢٥٠ و٢٥٤ و٢٦٢.

(٢) هو إثبات القاعدة أو العلة في آحاد الصور التي تندرج تحتها. (المؤلف).

القياس في الأحكام الجزئية؛ لأن المنتزعات مشابهةٌ لتلك الجزئيات في وصفٍ آذنت به أحكامُها على تفاوتٍ بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه وخفائها لتفاوت مسالك العلة. ثم عمدوا إلى أحكامٍ ثبت صدورُها من الشارع في علم المجتهد وخفيَ عنه مرادُ الشارع منها فاتَّهم علمه وبذل جهده في جَنْبِ سَعَة الشريعة، فسَمَّوْهُ بالتعبدي، أي أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه في نظر ذلك المجتهد.

روى البخاري عن أبي الزناد أنه قال: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بُدّاً من اتباعها، وذلك أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة».[1] وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: «عجباً للعمة تُورَثُ ولا تَرِث».[2]

فكانت الأحكام عندهم قسمين: معلل وتعبدي. وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، **غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:**

١ـ قسم مُعلَّل لا محالة، وهو ما كانت علتُه منصوصةً أو مومَئاً إليها، أو نحو ذلك.

٢ـ وقسم تعبدي محض، وهو ما لا يُهْتَدَى إلى حكمته.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم - باب الحائض تترك الصوم والصلاة، مج١، ج٢، ص٦٠٢.

(٢) الموطأ: كتاب الفرائض - باب ما جاء في العمة، الحديث ١٠٩٢، ص٣٤٩.

٣ـ وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علتُه خفيةً واستنبط له الفقهاء علةً، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، وكمنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين. وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين. فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد كثير من الآثار.

ولقد نرى كثيراً من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسكَ بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع، لم يسْلَمُوا من الوقوع فيما يشبه أحوالِ أهلِ الظاهر من الاعتبار بالتبعد.

مثاله ما وقع لبعض الفقهاء من القول في آية القتل العمد الموجبة للقود، فقد نقل بعضهم أنه أخذ بما روي عن رسول الله ﷺ: «كل شيء خطأ إلاَّ السيف».(١)

وعندي أنه أخذٌ بالصفة التي كانت [هي] الغالبة على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكمُ القود وهي السيف، ثم أُلْحِق بالسيف كلُّ آلة محددة بطريق القياس في وصف الأصل، ثم أُلحِقَ الخنقُ المزهق للروح، والحرق بالنار، والذبح بالقصب بطريق القياس أيضاً، ووُقِفَ عند ذلك، فنُفِيَ القصاصُ في

---

(١) أخرجه عبدالرزاق: المصنف، الحديث ١٧١٨٢؛ وابن أبي شيبة: المصنف، الحديث ٣٤٤، ج٩، ص١٤٠؛ وأحمد بن حنبل: المسند، ج٤، ص٢٧٥؛ والدارقطني: ج٣، ص١٠٦؛ وابن عدي: الكامل في الضعفاء، ج٢، ص٤٢؛ والبيهقي: السنن الكبرى، ج٨، ص٤٢، وضعَّفه. وانظر الزيلعي: نصب الراية، ج٤، ص٣٣٣.

القتل برمي صخرة صماء من علوٍّ على جالس تحته، والقتل بضرب الرأس بدبوس، والإغراق مكتوفاً، والتجويع أياماً متوالية، وما ذلك إلاَّ لأنه جُعل أصلُه في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد.

وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نَوْطَ أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها. ولذلك ترى حِجَاجَهم وجدلَهم لا يعدو الاحتجاجَ بألفاظ الآثار وأفعال الرسول وأصحابه. ويتجلى ذلك واضحاً إذا طالعتَ كتاب **الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس** لابن حزم، فقد كان هذا الأصل محور مناظراته مع أصحاب القياس.[1]

على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُروَ فيه عن الشارع حكمٌ من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخْشى على المتردد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحَها لجميع العصور والأقطار.

---

(١) لم أتمكن من الاطلاع على الرسالة المذكورة لابن حزم، ولكن يمكن تعرف موقفه من القياس والرأي والاستحسان والحجج التي ساقها لدحض القول بها مناهجَ لفهم نصوص الوحي واستنباط الأحكام منها في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، مج٢، ص١٩٥-٢٣٢، وص٥١٥-٦٢٨، وانظر مقارنة علمية رصينة وشاملة بين ابن حزم (الظاهري) وأبي الوليد الباجي (المالكي) في مسألة الرأي والقياس في: د. عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة، نقله عن الفرنسية د. عبد الصبور شاهين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤)، ص٣٤٢-٤٦٣. وقد أفاد الدكتور تركي (ص٥٦٥) أنه حصل على مخطوطتين للكتاب بغرض تحقيقه، ولكن لا نعلم إن كان قد أنجز ذلك أم لا.

ورحم الله أبا بكر بن العربي، إذ قال في كتاب العارضة[1] عند الكلام على حديث افتراق الأمة وذكر مذهب الظاهرية، فأنشد فيهم أبياتاً منها قوله:

قالوا: الظواهر أصل لا يجوز لنا ... عنها العدولُ إلى رأيٍ ولا نظرِ

إن الظواهرَ معدودٌ مواقعُها ... فكيف تحصي لنا بيانَ الحكم في البشرِ

ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقق من أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته وأن لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية.

ومثال ذلك كله يتضح في مسألة العول في الميراث، فمقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن ومتلقاة عند الأمة تلقِّي التعبدي لأن الله أمر بذلك في قوله: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء:١١). فلم يسُغ لنا زيادةٌ في المقدار ولا نقصٌ على حسب زيادة النفع أو البر أو الصلة وقلة ذلك. ثم لَمَّا نزل بالمسلمين حادث ميراث كانت فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثر من المال الموروث، وكان ذلك في زمن عمر، لم يتأخر عمر عن استشارة الصحابة وعن إعمال الرأي والتعليل في تلك المقادير بطريقة العول.

وتلك قضية امرأة ماتت، وتركت زوجها وأمها وأختها، فأشار العباس أو علي بن أبي طالب وقال: «أرأيت لو أن رجلاً مات وعليه لرجال سبعة دنانير، ولم يخلف إلا ستة دنانير، أليس يُجْعلُ المالُ سبعةَ أجزاء ويدخل النقص على جميعهم؟ »، فصوبه عمر ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ. فهاهنا نراهم

(١) عارضة الأحوذي، هو شرح لأبي بكر بن العربي المعافري المالكي على صحيح الترمذي (مطبعة الصاوي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)؛ وانظر البيتين في ج١٠، ص١١٢.

قد حافظوا على معنى التعبد في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة وفي عدم إهمال البعض من الورثة، ولكنهم لم يحتفظوا بمعنى التعبد في المقادير لتعذر ذلك، فأدخلوا التعليل في هذا المكان خاصة.

وكان عبد الله بن عباس يرى خلاف ذلك ويقول: من باهلني باهلته؛ إن الذي أحصى رمل عالج عدداً (يعني الله تعالى) لم يجعل للمال نصفاً ونصفاً وثلثاً، أي لم يجعل في الأجزاء نصفين وثلثاً؛ وقال: إن النقص يدخل على الأخت من مقدار فرضها لأنها أضعف من الزوج ومن الأم، لأنها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض إلى أن تكون العصبة، أي مع البنات. فأبى ابن عباس إدخال التعليل ونقص فرضَي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفد، فلم يُعمل التعليل هنا، ولكنه أعمل شيئاً من الترجيح بالتنظير.

وكان حقّاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُّعِيَ التعبدُ فيه إنما هو أحكامٌ قد خفيت عِلَلُها أو دقت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقيَ الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم، [وكانت الأمة منها في كبد على حين يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(الحج:٧٨)].[1]

وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكامٌ خَفِيت عِلَلُها ومقاصدُها ويُمَحِّص أمرَها؛ فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي، نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة

(١) ليست في نشرة الشركة التونسية، وهي في نشرة الاستقامة (ص٤٨).

فأبرز مرويَّهُ في صورةٍ تُؤْذِنُ بأن حكمَه مسلوبُ الحكمة والمقصد. وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها.

مثال ذلك في الأمرين حديث رافع بن خديج وأنس بن مالك أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة، أي كراء المزارع.

فقد حمله ابن عباس على أن رسول الله لم ينه عنه، ولكنه قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذ خراجاً معلوماً».[1]

وحمله مالك وابن شهاب وابن المسيب على تفسير أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة، والمحاقلة: كراء الأرض بالحنطة. ولذلك ترجم هذا الحديث مع غيره في الموطأ بترجمة "المزابنة والمحاقلة"، فلم ير للمحاقلة معنى غير هذا.

وسلك بعضُ الصحابة والأئمة مسلكَ النظر إلى الحالة التي هي مورد النهي، وهي ما ورد في حديث رافع بن خديج في صحيح البخاري، قال: «كنا أكثر أهل المدينة مُزْدَرعاً فكنا نكري الأرض بالناحية منها مُسمّى لسيد الأرض (أي بالزرع الذي يحصل في الناحية المعينة) فمما يصاب من ذلك وتسلمُ الأرض (أي بقيتها) ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك (أي ما في الناحية المعينة لرب الأرض) فنُهِينا عن ذلك. وأما الذهب والوَرِق فلم يكن يومئذ»، وفي رواية: «فلربما أنبتت هذه ولم تنبت الأخرى».[2]

---

(١) صحيح البخاري، "كتاب الحرث والمزارعة"، الحديث ٢٣٣٠، مج٢، ج٣، ص٩٧-٩٨؛ وانظر حديث ابن عباس هذا في سنن ابن ماجه، "أبواب الأحكام"، الحديث ٢٤٨٩، ج٢، ص٦٧، وراجع كذلك الحديث ٢٤٨٧.

(٢) صحيح البخاري، "كتاب الحرث والمزارعة"، الحديث ٢٣٢٧، مج٢، ج٣، ص٩٦.

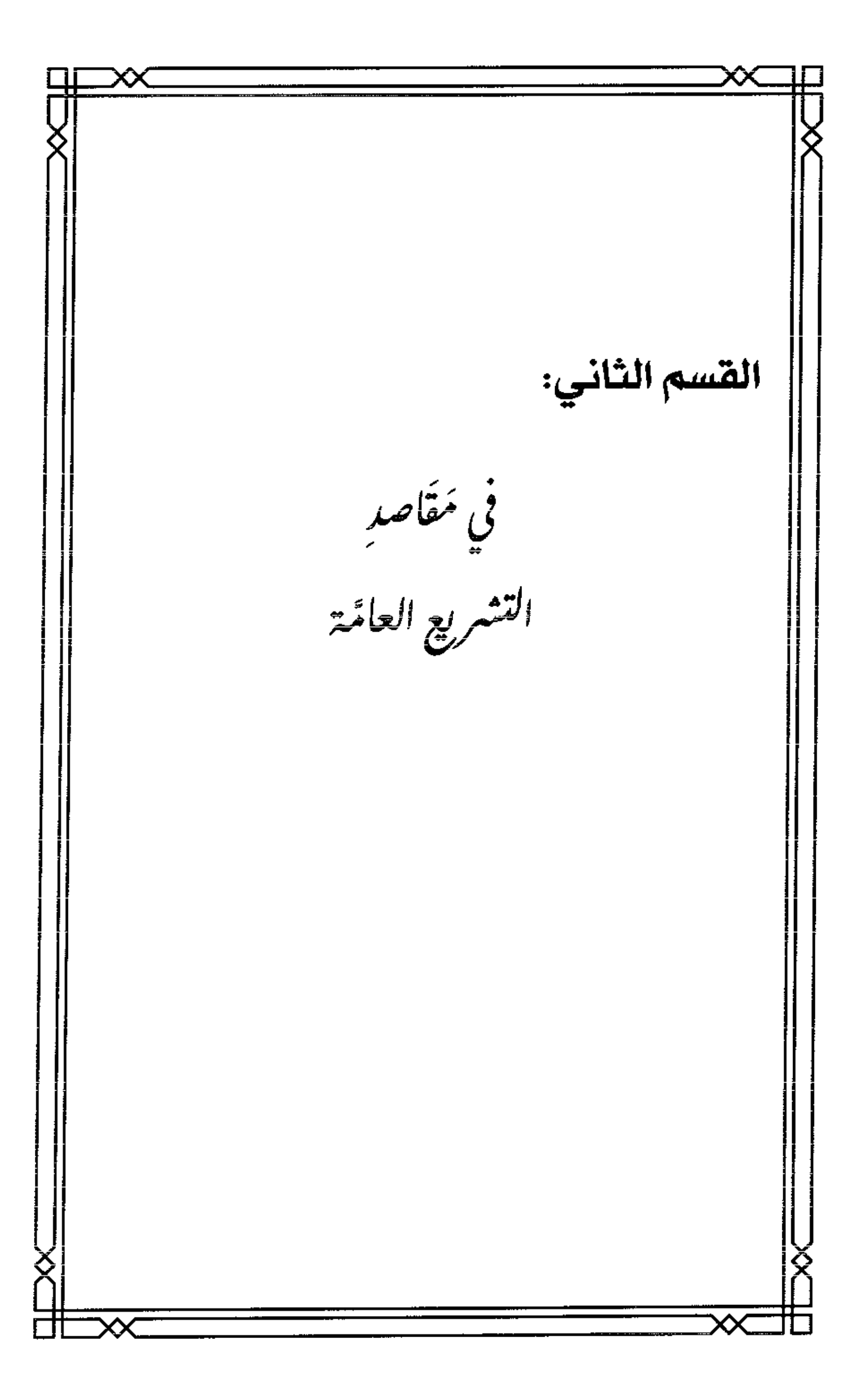
ولذلك قال اللَّيثُ بن سعد: «كَأَنَّ الذي نُهِيَ عنه من ذلك (أي من كراء الأرض) ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لِمَا فيه من المخاطرة».[1]

واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشر والتاسعة عشر من النوع الرابع من 'كتاب المقاصد' كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل،[2] معظمه غيرُ محرَّر ولا متجه. وقد أعرضْتُ عن ذكره هنا لطوله واختلاطه، فإن شئت فانظره وتأمله ثم اعرضه على ما ذكرته لك هنا.

وجملةُ القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلَّها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حِكَمٌ ومصالحُ ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّفُ عللِ التشريع ومقاصدِه ظاهرها وخفيِّها، فإن بعض الحكم قد يكون خفيّاً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها. فإذا أعوز [بعضَ العلماء أو جميعهم][3] في بعض العصور الاطلاعُ على شيء منها، فإن ذلك قد لا يُعْوِز [غيرَهم] من بعد ذلك. على أن من يُعْوِزُه ذلك يحق عليه أن يدعُوَ نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهةً ومراسلة، ليمكن لهم تحديدُ مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع. فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوز الكشف عن مراد الشارع وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يُفرِّعوا على صورته ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضابطاً؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر. وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها ولا يُطَّلَع على

(١) صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، ص١٠٣.
(٢) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٥٨٥-٦٠٢.
(٣) نشرة الاستقامة (ص٤٩).

علتها، فإنَّمَا ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذه فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها. ولذلك جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس على الأصناف الستة الربوية باستنباط علةٍ لتحريم ربا الفضل فيها، إلاَّ أن جميعهم إنَّما استنبط لها علة ضابطة ولم يُبَيِّنوا لها حكمة.



القسم الثاني:

في مَقَاصِدِ التشريع العامّة

مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصافُ الشريعة وغايتُها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

الصفةُ الضابطةُ للمقاصدِ الشرعية

المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً.

فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقُّقٌ في نفسها[1] بحيث تدرك العقولُ السليمةُ مُلاءمتَها للمصلحة أو منافرتَها لها - أي تكون جالِبَةً نفعَاً عامّاً أو ضرراً عامّاً - إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضارّاً، وكون الأخذ على يد

(١) ليس المراد هنا بالحقيقي معناه في الحكمة، أعني ما له وجود في الخارج ونفس الأمر، وهو الذي يقابل الأمر الاعتباري؛ بل المراد ما يشمل الاعتباريات، وهي المعاني التي توجد في اعتبار المعتبر ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة أو حقيقتين. ويدخل تحت هذا الأمورُ النسبية كالزمان والمكان، والأمور الإضافية كالأبوة والأخوة. - (المؤلف).

الظالم نافعاً لصلاح المجتمع.

والتقييدُ بالعقول السليمة لإخراج مُدْرَكات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية كما في قول الشميذر الحارثي من شعراء الحماسة مفتخراً:

فلسنا كمن كنتم تصيبون سلّة فنقبل ضيماً أو نُحكّم قاضيًا

ولكن حكم السيف فينا مسلَّطٌ فنرضى إذا ما أصبح السيفُ راضيًا

وقول سوار بن المُضرب السعدي مفتخرًا:

وإنّي لا أزال أخا حروبٍ إذا لم أجن كنت مَجنَّ جان

وأمَّا المعاني العرفية العامة فهي الـمُجرَّبات التي ألفتها نفوسُ الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسانِ معنىً ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كونِ عقوبة الجاني رادعةً إياه عن العودِ إلى مثل جنايته، ورادعةً غيرَه عن الإجرام، وكون ضدٌ ذيْنِك يؤثر ضد أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر.

وقد اشترطتُ لهذين النوعين الثبوتَ، والظهورَ، والانضباطَ، والاطراد.

فالمراد **بالثبوت** أن تكون تلك المعاني مجزُوماً بتحققها أو مظنوناً ظنّاً قريباً من الجزم.

والمراد **بالظهور** الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلاطة

وهي إلصاق المرأةِ البَغِيِّ الحملَ الذي تَعْلَقُه برجلٍ معين ممن ضاجعوها.

والمراد **بالانضباط** أن يكون للمعنى حدٌّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعيّاً قدراً غيرَ مشكِّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات [غير] العقلاء[1] الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد **بالاطراد** أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة، المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أو في القبيلية.

وقد تتردد معان بين كونها صلاحاً تارةً وفساداً أخرى، أي بأن اختلَّ منها وصفُ الاطراد. فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصدَ شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن تُوكلَ إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليُعيِّنُوا لها الوصفَ الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره. وذلك مثل القتال والمجالدة، فقد يكون ضرّاً إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعاً إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا﴾ (المائدة:٣٣)، فجعل قتالهم – وهو الحرابة– موجباً للعقاب لأنها فساد، وقال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات:٩)، فأعلمنا أن هذا التقاتل

(١) في نشرتيَ الاستقامة (ص٥٢) والشركة التونسية (ص٥٢): بدون "غير"، وهي مما يقتضيه السياق.

ضر؛ فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لتنهية القتال. ثم قال تعالى: ﴿فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا (أي الطائفتين) عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات:٩)، فأمر بإيقاع قتال للإصلاح، وقال: ﴿وقاتلوا في سبيل الله﴾ (البقرة: ١٩٩ و٢٤٤) وغير ذلك آيات كثيرة.

فبمِثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقينُ بأنها مقاصدُ شرعية. فإن دلت أدلةٌ شرعية على أن الشريعة اعتبرت من مقاصدها معاني اعتبارية أو معاني عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها في مقاصدها لِمَا تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضر كذلك، كاعتبارِ الرضاع سبباً لتحريم التزوج بالأخت منه[1] ومعاملتِه معاملةَ النسب في ذلك، وكاعتبار القرشية في شرط الخليفة، وجب [عندها] على الفقيه سبرُ تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظنُّ في الجملة بأنها مقصودة للشارع أثبتها [بوصفها] مسائل فرعية قريبة من الأصول، ولا يجترئ على أن يتجاوز مواقعَ ورودِها. وإن قويَ الظنُّ بأنها مقاصد شرعية مطردة فله حينئذ تأصيلُها ومجاوزة مواقع ورودها، كاعتبار الذكورة شرطاً في الولايات القضائية والإمارة بناءً على العرف العام المطرد في العالم يومئذ، واعتبار التبني مؤثراً في جميع آثار البنوة الحقيقية في صدر الإسلام قبل نسخ ذلك بآية: ﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب:٥).

فيُستَخلصُ من هذا كله أن المقاصد الشرعية معان حقيقية لها تحقُّقٌ في الخارج وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية،[2] ومعان عرفية عامة

(١) "منه" أي من الرضاع.

(٢) الاعتبارات هي المعاني التي لها حقائق متميزة عن بقية الحقائق، ولكنها غير موجودة إلا في اعتبار العقلاء بحيث لا مندوحة للعقل عن تعقُّلِها لأن لها تعلُّقاً بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة مثل الزمان والمكان، أو حقيقتين مثل الإضافات كالأبوة. - (المؤلف).

متحققة وتلحق بها معان عرفية خاصة تقرب من المعاني العرفية العامة.

فأما **الأوهام** - وهي المعاني التي يخترعُها الوهمُ من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقَّق في الخارج، كتوهُّمِ كثيرٍ من الناس أن في الميت معنىً يوجب الخوفَ منه أو النفورَ عنه عند الخلوة. وهذا الإدراك مركَّبٌ من الفعل والانفعال، لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلاً ومنفعِلاً معاً، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه، وكذلك التخيلات - وهي المعاني التي تخترعها قوةُ الخيال بمعونة الوهم بأن يركِّبها الخيالُ من عدة معان محسوسة محفوظة في الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري - فليس[(١)] شيءٌ من هذين بصالح لأن يُعدَّ مقصداً شرعيا، [لأن الله تعالى قال لرسوله: ﴿إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾(النمل:٧٩)، أي الذي ليست فيه شائبة من باطل أو فساد.][(٢)]

ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهامَ والتخيلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أن البناءَ على الأوهام مرفوضٌ في الشريعة إلاَّ عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غيرُ صالحة لأن تكون مقاصد شرعية. ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بَدَنَةً فقال له: «اركبها»، فقال: يا رسول الله إنها بدنة، فقال: «ارْكَبْها ويلك»، في الثانية أو في الثالثة.[(٣)]

وفيه أيضاً أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقداً بن عبد الله حين مات

---

(١) هاهنا يبدأ جواب 'فأمّا' التي افتتحت بها الجملة.

(٢) طبعة الاستقامة، ص٥٤.

(٣) الموطأ: 'كتاب الحج - باب ما يجوز من الهدي'، الحديث ٨٤٥، ص٢٦٠؛ وانظر كذلك صحيح مسلم، ج٢، 'كتاب الحج'، الأحاديث ١٣٢٢-١٣٢٣، ص٩٦٠؛ وانظر أيضاً روايتين في المعنى نفسه في سنن ابن ماجه'أبواب المناسك'، الحديثان ٣١٤٠-٣١٤١، ، ج٢، ص١٩٩..

بالجُحْفة وهو محرم، وقال: لولا أننا حُرمٌ لطيبناه (أي ما منعهم من تطييبه إلاّ أن الجماعة كلهم محرمون لا يجوز لهم مس الطيب). قال مالك: «وإنما يعمل الرجل ما دام حيّاً، فإذا مات فقد انقضى العمل».[1] والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أن رجلاً وَقَصَتْهُ ناقته وهو محرم فمات، فقال رسول الله: «لا تُخَمِّرُوا وجهه، ولا تَمَسُّوهُ بطيب، فإنه يُبعث يوم القيامة ملبيا».[2]

وقد قيل: إن تلك خصوصية له قد علم الله سرّاً أوجب اختصاصَه بتلك المزية. والصواب عندي: أن ذلك لئلاً يتلطخ محنطوه، فالنهيُ لأجل الأحياء، لا لأجل الميت، وجُعل حرمانُه من الحنوط سبباً لحشره ملبّياً تنويهاً بشأن الحج، كما ورد في الشهيد، وسنذكره قريبا.

وقد أبطل الإسلام أحكام التَّبَنّي التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام، لكونه أمراً وهميا.

ومن حقِّ الفقيه - مهما لاح له مَا يُوهِمُ جعْلَ الوهم مُدْرَكَ حكمٍ شرعيٍّ- أن يتعمَّق في التأمُّل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنىً حقيقيّاً -هو مناط التشريع- قد قارنه أمرٌ وهمي، فغطَّى عليه في نظر عموم الناس لأنهم أَلِفوا المصيرَ إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد، وقول رسول الله ﷺ في الشهيد: «إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك»،[3]

(١) الموطأ، كتاب الحج - باب تخمير المحرم وجهه، الحديث ٧٢٢، ص٢٢٤.

(٢) انظر عدةَ روايات في المعنى نفسه في صحيح البخاري، كتاب الجنائز، الأحاديث ١٢٦٥-١٢٦٨، مج١، ج٢، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٣) جزء من حديث في الموطأ، كتاب الجهاد، الحديث ٩١٢، ص٣٠٦؛ وانظر كذلك صحيح =

فيتوهم كثير من الناس أن عِلَّةَ ترك غُسْلِه هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة. وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلاً أو نسياناً أو عمداً لَمَا بطُلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دماً يثعب شهادةً له بين أهل المحشر. ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبَّب والمسبَّب هو السبب.

وكذلك الأمر بستر العورة للذي يصلي في خلوته، فإن ذلك للحرص على عدم الاستخفاف بالعادات الصالحة تحقيقاً لمعنى المروءة وتعويداً عليها.

وقد تأتي أحكامٌ منوطةً بمعان لم نجد لها مُتَأَوَّلاً إلاَّ أنها أمور وهمية، مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم واستلام الحجر الأسود، فعلينا أن نثبتها كما هي ونجعلها من قسم التعبدي الذي لا يصلح للكون مقصداً شرعياً أو نتأولها بما سنقول. وتأتي أحكام منوطة بِمَا يمكن له تأويلٌ يخرجه عن الوهم مثل طهارة الحدث، فنعالج بإمكاننا حتى نخرجه من الكون وهميا.[1] وتفصيل

= البخاري، مج٢، ج٣، كتاب الجهاد والسير، الحديث ٢٨٠٣، ص٢٧٧-٢٧٨؛ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، الحديث ١٨٧٦، ج٣، ص١٤٩٦؛ وانظر النهي عن غسل الشهيد عند البخاري، كتاب الجنائز، الحديث ١٣٤٦، مج١، ج٢، ص٤٠٩. و"يثعب" معناه يسيل وينهمر.

(١) لا يخفى أن قصد المصنف هنا أن مثل هذه الأحكام ليست لها علل منضبطة يستطيع العقل استنباطها وتحديدها ثم إجراء القياس بموجبها، وأنها بذلك أمورٌ توقيفية يسلم بها العقل من الشرع تسليما. ولا ينبغي التوهم أن مثل هذه الأحكام خلية عن الحِكَم والمعاني التي يمكن للعقل إدراكها بالتعمق في التفكر والنظر، فشرع الله تعالى ليس خلواً عن الحكمة كما هو مقرر عند أساطين العلماء. هذا وللمصنف رحمه الله محاولات لاستجلاء الحكمة في مثل هذه =

ذلك يجيء في القسم الثالث في المقاصد الخاصة.

واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصداً شرعياً للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقاً للدعوة والموعظة، ترغيباً أو ترهيباً، كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ (الحجرات:١٢)، وقوله ﷺ: «العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه».

فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكاماً فقهية [لأن ذلك من الجهالة][1]، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحداً أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه. وقد تكون الوهميات في أحوال نادرة مستعاناً بها على تحقيق مقصدٍ شرعيٍ حين يتعذر غيرُها. ولعل ما ذكرناه من التيمم والاستقبال يرجع إلى ذلك فلتتفطَّنْ له .

= الأحكام، راجعها في أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وانظر كذلك مواضع متعددة من تفسير التحرير والتنوير.

(١) الاستقامة، ص٥٥.

ابتناءُ المقاصد على وصف

الشَّريعة الإسلامية الأعظم: وهو الفطرة

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم:٣٠)، والمراد بالدين دين الإسلام لا محالة، لأن الخطاب لمحمد ﷺ فهو مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به. ومعنى إقامة الوجه للدين القصد إليه والجد فيه. والمراد بوجهه جميع ذاته، فخص الوجه بالذكر لأنه جامع الحواس وآلات الإدراك، و"حنيفاً" حال من "وجهك"، والحنيف: المائل. والمراد هنا الميلُ عن غير ذلك الدين من الشرك، قال تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ (الحج:٣١).

ودخل في هذا الخطاب جميع المسلمين باتفاق أهل التأويل.

وقوله "فطرة الله" منصوب على البدل من "حنيفاً" المنصوب على الحال من "الدين"، فقوله "فطرة" في معنى حال ثانية، فيكون المعنى: فأقم وجهك للدين الحنيف الفطرة. والمراد من الدين مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام.

وليس تخصيصه بالعقائد في كلام بعض المفسرين مثل فخر الدين الرازي والبيضاوي[1] إلاَّ انقياداً لظاهر سياق الكلام السابق، لأن الآيات قبلها وردت

(١) قال الفخر الرازي في بيان معنى الفطرة: «...ثم قال تعالى: ﴿فطرة الله﴾، أي الزم فطرة الله وهي التوحيد لأن الله فطر الناس عليه... وقيل: لا تبديل لخلق الله، أي الوحدانية مترسخة فيهم لا تغيير لها». التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)،
=

في ذمِّ الشرك وإبطال عقائد المشركين والدهريين ابتداءً من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (الروم:١١) إلى قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ (الروم:٣٠)، وبظنهم أن الفاء فاء التفريع. وكلا الأمرين غير ظاهر، فليس سياق الكلام بموجب تجزئةَ اسم الكل، فإن الدين اسم يشمل جميع ما يتدين به المرء كما دل عليه حديث: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم».[1] وقد نبه أئمة أصول الفقه على أنه إذا ورد في القرآن كلام خاص ثم تلاه لفظ يشمل ذلك الخاص وغيره لمناسبة، فإن ذلك اللفظ لا يختص ببعض مدلوله لأجل السياق. وأما الفاء فالظاهر أنها فاءُ الفصيحة لا فاءُ التفريع، والفصيحة هي الفاء التي تُؤْذِنُ بشرطٍ مقدَّر، إذا وقعت بعد كلام يُقْصَدُ به إثباتُ أمرٍ مطلوب للمتكلم بعد التمهيد له بذكر مقدماته ودلائله، فيقع ما بعد الفاء موقعَ النتيجة من القياس. والتقدير في الآية: إذا علمت ما بيناه للناس من دلائل الوحدانية وإبطال الشرك فأقم وجهك، أي توجَّهْ لدين الإسلام الذي هو الفطرة. فالتعريف في "الدين" تعريف العهد، وهو ما عهده الرسولُ ﷺ ممَّا أُنزل عليه من العقائد والشريعة كلها. كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى:١٣)

= مج١٣، ج ٢٥، ص١٠٥.
وقال البيضاوي: «فطرة الله: خِلقته، نصب على الإغراء أو المصدر لما دلَّ عليه ما بعدها؛ التي فطر الناس عليها: خلقهم عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه، أو ملة الإسلام فإنهم لو خلُّوا وما خلِقوا عليه أدَّى بهم إليها، وقيل العهد المأخوذ من آدم وذريته؛ لا تبديل لخلق الله: لا يقدر أحد أن يغيره، أو ما ينبغي أن يغير؛ ذلك: للإشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه له أو الفطرة إن فسِّرت بالملة»، البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، مج٢، ص٢٢٠.

(١) انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، الحديث ٥٠، مج٢، ج١، ص٢٢-٢٣.

فالفطرة في هذه الآية مرادٌ بها جملةُ الدين بعقائده وشرائعه. وبذلك فسر ابن عطية[1] والزمخشري. قال ابن عطية: «[واختلف الناس في الفطرة ههنا، فذكر مكّي وغيره في ذلك جميع ما يمكن أن تصرف هذه اللفظة عليه، وفي بعض ذلك قلق.] والذي يُعْتمد عليه في تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخِلْقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي مُعَدَّةٌ ومُهَيّأَةٌ لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربِّه [جلَّ وعلا]، ويعرف شرائعه، ويؤمن به».[2] وقال الزمخشري في الكشاف: «والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام».[3]

فَلْنُبَيِّنْ معنى كون الإسلام الفطرة، إذ هو معنًى لم أر من أتقن الإفصاح عنه.

الفطرة: الخِلْقَة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فُطِرَ - أي خُلِقَ - عليه الإنسانُ ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلا. فمشيُ الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه

---

(١) هو أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن عطية المحاربي - من محارب قيس- الغرناطي. مفسر وفقيه وعارف بالحديث. [ولد سنة٤٨١ و] توفي في لورقة سنة ٥٤٢هـ/١١٤٨م. - (المؤلف).

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/ ١٩٩٣)، ج٤، ص٣٣٦، وما بين المعقوفتين لم يورده المصنف، وإنما استكملناه إتماماً للفائدة. وقد وردت عند المؤلف عبارة "نفس الإنسان" بدل "نفس الطفل" التي عند ابن عطية.

(٣) الإمام محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج٣، ص٤٦٣-٤٦٤. ويحسن هنا إيراد كلام الزمخشري كاملاً تتميماً للفائدة: «والمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل، مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تُرِكوا لَمَا اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى فبإغواء شياطين الإنس والجن».

خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات مـن أسـبابها والنتـائج مـن مقدماتهـا فطـرةٌ عقلية، فاستنتاج الشيء مـن غـير سـببه - المُسمَّى في علـم الاسـتدلال بفسـاد الوضع - خلاف الفطرة العقلية. والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقـائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكارُ السفسطائية ثبوتَ ذلك خلاف الفطـرة العقلية. فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية لأن الإسـلام عقـائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به.

وقد بَيَّن أبو علي بن سينا حقيقة الفطرة في كتـاب النجـاة فقـال: «ومعنـى الفطرة أن يتوهَّمَ الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعةً وهو عاقل، لكنه لم يسـمع رأياً ولم يعتقد مذهباً ولم يعاشر أمةً ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسـات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكُّ فهوما توجبه الفطرة. وليـس كـل مـا توجبه فطرة الإنسان بصادقٍ، إنما الصادق فطرةُ القوة التي تُسمَّى عقلا.

«وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكـون هـذا الكـذب في الأمور التي ليست محسوسةً بالذات، بـل هـي مبـادئ للمحسوسـات. فـالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديقَ بهـا إمَّـا شـهادةُ الكل مثل أن العدل جميل، وإمَّا شهادةُ الأكثر، وإمَّا شهادةُ العلماء أو الأفـاضل منهم. وليست الذائعاتُ من جهـة مـا هـي ذائعـاتٌ مما يقـع التصديـقُ بهـا في الفطرة، فما كان من الذائعات ليس بأَوَّلِيٍّ عقليٍّ ولا وهمي،[1] فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس، لأن العادة مستمرة عليها منـذ الصبـا؛ وربمـا دعـا

---

(١) كذا، فإن لم يكن تحريفاً، فالظاهر أنه أراد بالوهمي الاعتبـاري لا مـا تدركـه القـوة الواهمـة- (المؤلف).

إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستيناس، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقاً[1] صِرْفاً فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق».[2]

ولقد أبدع في الإفصاح عن معنى الفطرة والتنبيه على وجوب الحذر من اختلاطها بالْمُدْرَكات الباطلة المتأصلة في النفوس بسبب عوارض عرضت للبشر، مثل العوائد الفاسدة المألوفة ودعوة أهل الضلالات إليها. وفي كلامه ما ينبّه على أن المخاطبين بتمييز الفطرة عن غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيقُ معنى الفطرة وتمييزُها عمَّا يلتبس بها من المدركات والوجدانات. على أنه إن عسر على أحدهم تحقيقُ معنى فطري دقيق أو شديدِ التباسُ غيره به وخاف هوى نفسه أن يُخيِّلَ له الأمرَ غير الفطري فطريّاً، فعليه حينئذٍ أن يُعمِّق النظر طويلاً وأن يعتبر بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لأفكارهم بكثرة العصمة من الخطأ.

وقد استبان لك أن الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المرادُ من قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠)، وهي

---

(١) قوله "لأن يكون حقاً" متعلق بشرط دقيق- (المؤلف).

(٢) انظر ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات (مجلد واحد)، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج١، ص٧٩-٨٠. وانظر كذلك للمؤلف مزيدَ بيان لمعنى الفطرة في تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر، ١٩٩٧)، المجلد العاشر، ج٢١، ص٨٨-٩٤، وكذلك في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥، ص١٥-٢٢.

صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلاَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (التين:٤-٦). فلا شكَّ أن المرادَ بالتقويم في الآية تقويمُ العقل الذي هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين انتقالُ الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة. وليس المرادُ تقويمَ الصورة، لأن صورة الناس لم تتغير إلى ما هو أسفل، ولأن الاستثناء بقوله: (إلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا)، يمنع أن يكون المستثنى منه صوراً ظاهرة، إذ ليس للمؤمنين الصالحين اختصاص بصور جميلة. فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذاً الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذاً ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله.

ومعنى وصف الإسلام بأنه "فطرة الله"، أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة. ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرَّضَ عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصِّلة في البشر، والناشئة عن مقاصدَ من الخير سالمةٍ من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرةُ وشأنَها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.

مثال ذلك الحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة. وقد كان بعضُ الحكماء معروفاً بالوقاحة والسلاطة مثل الحكيم ديوجينوس اليوناني. ولكنا نجد الحياء محبوباً للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلح لأن تنشأ عنه منافع جمة في صلاح الذات

وإصلاح العموم؛ فلذلك كان من شعار الإسلام. ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ مرَّ برجلٍ من الأنصار يعِظُ أخاه في الحياء (أي ينهاه عما تلبس به من الحياء)، فقال رسول الله ﷺ: «دعه، فإن الحياء من الإيمان».[1] فلم تسلم حكمةُ أصحاب الشدة والغلظة من نفور الناس عنها وعنهم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران:١٥٩).

ويستبينُ لك من هذا أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلاَّ الحقائقُ والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مِمَّا فُطِر عليه العقل، ولكنها مِمَّا عرض للفطرة عروضاً كثيراً حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات. وإنما كان عروضُها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاءَ متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات، بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهل العقول الراجحة في سلامة منهما.

ويتفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعيةٌ أهلَها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها. فالزواج والإرضاع من الفطرة وشواهده ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة. والحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت عن تلاقح العقول

---

(١) الموطأ: كتاب الجامع - باب ما جاء في الحياء، الحديث ١٦٣٦، ص٦٥١؛ صحيح البخاري، كتاب الأدب، الحديث ٦١١٨، مج٤، ج٧، ص١٣٠؛ وكذلك سنن ابن ماجه، باب في الإيمان، الحديث ٤٦ (ج١، ص١٣)، ونصه: «إن الحياء شعبة من الإيمان».

وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة.(١)

ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثُه، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يُعدُّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي [عنه] أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح.

ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل، يُصارُ إلى ترجيح أَوْلاها وأبقاها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد الشرك، وكان الترهُّبُ مَنهيّاً عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات، ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعاً يفيت عينه أو يعطلها، كالتمثيل بالعبد بخلاف الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله ممنوعا.

ومن هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة

---

(١) للمزيد من التوسع والتعمق في تحديد مفهوم الفطرة وبيان أبعاده المعرفية والاجتماعية وتوسيعاً لمجال المقارنة، انظر العلامة محمد حسين الطباطائي: الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ج١٦، ص١٨٣-١٩٨.

وللمرحوم محمد أسد كلام جيد في تحديد معنى الفطرة أورده تعليقاً على الآية ٣٠ من سورة الروم يحسن جلبه هنا. يقول: «ولفظ الفطرة الذي يمكن ترجمته بالاستعداد الطبيعي (natural disposition) يعني في هذا السياق القدرة الحدسية المتأصلة تكويناً في الإنسان التي يميز بها بين الصواب والخطأ، وبين الحق والباطل، والتي بها يدرك بالتالي وجود الله وتوحيده». انظر: Muhammad Asad: The Message of The Qur'an (Gibraltar: Dar alAndalus, 1980), p.621

وانظر تعليقه على الآية ١٧٢ (آية الميثاق) من سورة الأعراف في المرجع نفسه، ص٢٣٠.

التي يُقْضَى بها أن لا تُنافِيَ الأحكامَ الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة.
وقد علمت أنها من الفطرة؛ إمَّا لأنها لا تنافيها، وحينئذٍ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإمَّا لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر.

السَّماحـةُ أوّلُ أوصـاف

الشَّـريعة وأكبرُ مقاصدها

السماحةُ سهولةُ المعاملة في اعتدال، فهي وسـطٌ بـين التضييـق والتسـاهل، وهي راجعةٌ إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط، ذلك المعنـى الـذي نـوَّه بـه أساطينُ حكمائنـا الذيـن عُنُـوا بتوصيـف أحـوال النفـوس والعقـول، فاضلها ودنيِّها، وانتساب بعضها من بعض. فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلـة هو الاعتدال، أي التوسط بين طـرفي الإفـراط والتفريـط، لأن ذينـك الطرفـين يدعو إليهما الهوى الذي حذرنا الله منـه في مواضـع كثـيرة، منهـا قولـه تعـالى: ﴿وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَـوَى فَيُضِلَّـكَ عَـن سَـبِيلِ اللَّـهِ﴾ (ص:٢٦)، وقولـه: ﴿يَـا أَهْـلَ الْكِتَـابِ لاَ تَغْلُـوا فِـي دِينِكُـمْ﴾ (النسـاء:١٧١)، وقولـه: ﴿فَمَـا رَعَوْهَـا حَـقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد:٢٧)؛ فإن ذلـك متعلـق بـأهل الكتـاب ابتـداء، ومـرادٌ منـه موعظةُ هذه الأمة لتجتنب الأسباب التي أوجبت غضب الله على الأمم السابقة وسقُوطَها. وقال رسول الله ﷺ في اليهود: «لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم».[1]

فالتوسُّط بين طرفَيْ الإفراط والتفريط هو منبع الكمالات، وقد قال الله تعالى في وصف هذه الأمة أو وصف صدرها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطا﴾ (البقـرة:١٤٣).

---

(١) انظر عدة روايات لهذا الحديث أغلبها مرفـوعٌ إلى الرسـول ﷺ في الطـبري: جـامع البيـان في تأويل آي القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج١، ص٣٨٩-٣٩٠.

روى أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ في معنى الآية أن الوسط هو العدل، أي بين طرفي الإفراط والتفريط.[1] وبذلك جزم المحققون في تفسير هذه الآية، وبه فُسِّر أيضاً قولُه تعالى: ﴿قال أوسطهم﴾(القلم: ٢٨)، أي أعلمهم وأعدلهم. وقد شاع هذا المعنى في الوسط، [حتى قال أبو تمام:

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت ... بها الحوادث حتى أصبحت طرفا][2]

وقال مطرف بن عبد الله بن الشِّخِّير التابعي: «خير الأمور أوساطها»، وبعضهم يرويه حديثاً، وهو مشهور على الألسنة، ولكنه ضعيف الإسناد.[3]

فالسماحة: السهولة المحمودة فيما يظن الناسُ التشديدَ فيه، ومعنى كونها محمودةً أنها لا تُفْضي إلى ضرٍّ أو فساد. وفي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال رسول الله ﷺ: «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى».[4] وقريب منه في رواية أبي هريرة.

ووصفُ الإسلامِ بالسماحة ثبتَ بأدلة القرآن والسنة، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم

---

(١) صحيح البخاري، "كتاب تفسير القرآن"، الحديث ٤٤٨٧، مج٣، ج٥، ص١٧٩-١٨٠.

(٢) طبعة الاستقامة، ص٦٠.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة: المصنف، تحقيق أحمد الندوي (نشر الدار السلفية بالهند، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج١٣، ص٤٧٩؛ وينظر كذلك العجلوني: كشف الخفاء (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥١هـ)، الحديث ١٢٤٧، ج١، ص٣٩١.

(٤) صحيح البخاري، "كتاب البيوع"، الحديث ٢٠٧٦، مج٢، ج٣، ص١٣؛ ونصه: «رحم الله رجلا سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى». وقد ورد بلفظ "عبداً" بدل "رجلاً" في سنن ابن ماجه، "أبواب التجارات"، الحديث ٢٢٢١، ج٢، ص١٢.

مِّنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة:٦)، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة:٢٨٦).

وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»،[١] أي أحب الأديان إلى الله دين الإسلام الذي هو الحنيفية السمحة، فقد أثبت أن السماحة هي وصف الإسلام. وفيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر، ولن يُشَادَّ هذا الدينَ أحدٌ إلا غلبه»،[٢] أي كان الدين غالبا. وفي الحديث: «بُعِثت بالحنيفية السمحة»، وهو ضعيف السند بهذا اللفظ، ولكنه في معنى الحديث الذي قبله. واستقراءُ الشريعة دلَّ على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين.

وفي الحديث الصحيح في البخاري وغيره: أن رسول الله ﷺ بعث عليّاً ومعاذاً إلى اليمن وقال لهما: «يسِّرَا ولا تُعسِّرا، وبشِّرَا ولاَ تُنَفِّرَا».[٣] وقال

---

(١) رواه ابن أبي شيبة، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً وأخرجه في الأدب المفرد مسندا. - (المؤلف).
هذا ولم أطلع عليه في فهرس المصنف لابن أبي شيبة، وربما هو في مؤلف آخر له. وهو في صحيح البخاري معلقاً: كتاب الإيمان - باب ٣٠، مج١، ج١، ص١٨؛ ووصله في الأدب المفرد، مصدر سابق، باب حسن الخلق إذا فقهوا، الحديث ٢٨٨، ص١٠٩؛ و المسند لأحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال للمتقي الهندي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج١، ص٢٣٦؛ وعبد الرزاق: المصنف، الحديث ٣٣٨، ج١، ص٧٤؛ والطبراني: الأوسط، كما في مجمع الزوائد للهيثمي، ج١، ص١٢٤؛ وحسنه ابن حجر كما في الفتح، راجعه وضبطه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد وزميلاه (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، مج١، ج١، ص١٦٤؛ وينظر كذلك الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحية (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، الحديث٨٨١، ج٢، ص٥٦٩-٥٧٠.

(٢) انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، كتاب الإيمان، الحديث ٣٩، مج١، ج١، ص١٨.

(٣) صحيح البخاري، الحديث ٤٣٤٢، مج٣، ج٥، ص١٢٨؛ وانظر طرفه في الحديث ٤٣٤٥، ص١٢٩؛ وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، الحديث ١٧٣٣، ج٣، ص١٣٥٩. وفي كافة الروايات أنه ﷺ بعث أبا موسى الأشعريَّ ومعاذاً إلى اليمن ، وليس كما ذكر المؤلف أنه بعث علياً ومعاذاً .

رسول الله ﷺ لأصحابه: «إنَّما بُعِثْتم مُيسِّرين، ولم تُبعَثوا مُعسِّرين».[1] وعن عائشة: «كان رسول الله ما خير بين أمرين إلاَّ اختار أيسرَهما ما لم يكن إثم»،[2] والمراد من الإثم ما دلت الشريعة على تحريمه. قال الشاطبي في الفصل الثاني من المسألة السابعة من نوع الموانع وفي مواضع متكررة من كتابه: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع».[3] واستدل لذلك بكثير من الأدلة التي ذكرناها آنفا.

وأقول: إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة. وأمورُ الفطرة راجعةٌ إلى الجِبِلَّة، فهي كائنة في النفوس، سهلٌ عليها قبولُها. ومن الفطرة النفورُ من الشِّدَّة والإعنات، قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ (النساء:٢٨). وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعةُ الإسلامية شريعةً عامةً ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذُها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلاَّ إذا انتفى عنها الإعناتُ، فكانت بسماحتها أشدَّ ملاءمةً للنفوس؛ لأن فيها إراحةَ النفوس في حالَيْ خُوَيْصتها ومجتمعها.

وقد ظهر للسماحة أثرٌ عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعُلِم أن اليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حبَّ الرفق، ولذلك كره الله من المشركين تغيير خلق الله فأسنده إلى الشيطان إذ قال عنه: ﴿وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ

---

(١) جزء من حديث خبر الأعرابي الذي بال في المسجد وهو في صحيح البخاري، الحديث ٦١٢٨، مج٤، ج٧، ص١٣٢-١٣٣.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحدود، الحديث ٦٧٨٦، مج٤، ج٨، ص٣٢٨-٣٢٩؛ ونص الحديث بتمامه: «ما خُيِّر النبيُّ ﷺ بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثم، فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه، والله ما انتقم لنفسه في شيء يُؤتى إليه قط، حتى تنتهك حُرمات الله فينتقم لله».

(٣) الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٣٠٢.

ءَاذَانَ الأَنْعَامِ وَلأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء:١١٩)، وذلك حيث يكون التغيير خلواً عن المصلحة. فأما إذا كان لمعنىً أدخلَ في الفطرة فلا يصير مذموماً، بل يكون محموداً، مثل الختان وتقليم الأظفار، وحلق الرأس في الحج.

المَقصَدُ العامّ

مِنَ التَّشريع

إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أنَّ المقصدَ العام من التشريع فيها هو حفظُ نظام الأمة واستدامةُ صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحُه صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه.

قال الله تعالى حكايةً عن رسوله شعيب وتنويهاً به: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ﴾ (هود:٨٨)، فعلمنا أن الله أمر ذلك الرسول بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة. وقال: ﴿وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف:١٤٢)، وقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص:٤)، فعلمنا أن الصفات التي أُجْريت على فرعون كلّها من الفساد، وأن ذلك مذموم، وأن بعثةَ موسى كانت لإنقاذ بني إسرائيل من فساد فرعون، فعلمنا أن المراد من الفساد غيرُ الكفر، وإنّما هو فساد العمل في الأرض لأن بني إسرائيل لم يتبعوا فرعون في كفره.

وقال حكايةً عن شريعة شعيب لأهل مدين: ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ (الأعراف:٨٥)، وفي آية أخرى: ﴿وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة:٦٠)، وقال حكايةً عن رسول ثمود: ﴿وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف:٧٤)، وقال الله تعالى مخاطباً هذه الأمة: ﴿وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا﴾ (الأعراف:٥٦)، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥)، وقال: فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمد:٢٢-٢٣).

فهذه أدلةٌ كلية صريحة، دلت على أن مقصدَ الشريعة الإصلاحُ وإزالةُ الفساد، وذلك في تصاريف أعمال الناس.

وهناك آياتٌ كثيرة في القرآن ذُكِر فيها الصلاحُ في معرض الحثّ والمدح، وذُكِر فيها الفسادُ في معرض التحذير والذم، تركتُ سوْقَها هنا لأنها لم تكن صريحةً في أن المراد من الصلاح والفساد صلاحُ الأعمال وفسادُها، بل تحتمل أن يراد منهما الإيمان والكفر.

وتتبعها أدلةٌ من قبيل الإيماء جاءت دالَّةً على أن صلاح الحال في هذا العالم مِنَّةٌ كبرى يمنُّ الله بها على الصالحين من عباده جزاءً لهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ، إِنَّ فِي هَذَا لَبَلاَغاً لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٥-١٠٦)؛ وقال مخاطباً المسلمين: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور:٥٥)؛ وقال في معرض الوعد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل:٩٧)، وامتنَّ

على بني إسرائيل بالإنقاذ من الأسر الدنيوي بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ (المائدة:٢٠). فلولا أن صلاح هذا العالم مقصودٌ للشارع ما امتن به على الصالحين من عباده.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوَّهِ به مجردَ صلاح العقيدة وصلاحِ العمل [بالعبادة][1] كما قد يُتَوهَّمُ، بل أراد منه صلاحَ أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥)، أنبأنا بأن الفساد المحذَّر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الذي أوجد هذا العالم وأوجد فيه قانون بقائه لا يُظنُّ فعلُه ذلك عبثاً، وهو يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾ (المؤمنون:١١٥). ولولا إرادةُ انتظامه لَمَا شرع الشرائعَ الجزئية الرادعة للناس عن الإفساد - فقد شرع القصاص على إتلاف الأرواح وعلى قطع الأطراف، وشرع غُرْمَ قيمة المُتْلَفَات والعقوبة على الذين يحرقون القرى ويغرقون السلع - ولَماَ أباح تناولَ الطيباتِ والزينة. وأقامت الشريعةُ لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض نظامَ الحق، وهو دفع الفساد قطعا، كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون:٧١)، فجعل الحق مانعاً للفساد.

ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقينُ بأن الشريعة متطلبةٌ لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدةً كلية في الشريعة.

---

(١) الاستقامة، ص٦٥.

فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلبُ الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده؛ فإنه لَمَّا كان هو المهيمنَ[1] على هذا العالم كان في صلاحه صلاحُ العالم وأحواله. ولذلك نرى الإسلامَ عالج صلاحَ الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاءُ نوعِه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله. فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرِّكُ الإنسانَ إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»،[2] وقد قال الحكماء: الإنسان عقل تخدمه الأعضاء. ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل، وذلك بتفنن التشريعات كلها.

فاستعدادُ الإنسان للكمال وسعيُه إليه يحصل بالتدريج في مدارج تزكية النفس. ولنا من تطور التشريع من ابتداء البعثة إلى ما بعد الهجرة هادٍ يهدينا إلى مقصد الشريعة من الوصول إلى الإصلاح المطلوب. وقد أشار إلى مجمل ما أطلناه ما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي عمرة الثقفي أنه قال: «قلت: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً غيرك، قال: «قل آمنت بالله ثم استقم».[3]

---

(١) لعل الأوفق أن يقال: "المستخلف في هذا العالم"، وهومنطوق آيات القرآن الكريم ومما ينسجم مع فلسفته في الوجود الإنساني، فضلاً عن أن لفظ "الهيمنة" ذو ظلال فلسفية وأخلاقية لا تتناسب وعلاقة التسخير والود بين الإنسان والكون التي أكدها القرآن في آيات كثيرة.

(٢) جزء من حديث طويل. انظر صحيح البخاري، "كتاب الإيمان"، الحديث٥٢، مج١، ج١، ص٢٣.

(٣) صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، الحديث٦٢، ج١، ص٦٥.

وإذ لم يكن غرضُنا في هذا الكتاب الكلامَ على الإصلاح العام في الإسلام، فلْنَلْوِ عنانَ القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد وفي صلاح الأنفس وفي صلاح عمل العبادات،[1] ولنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، وهي ما يُعبَّر عنه بجلب المصلحة ودرء المفسدة.

---

(١) راجع في ذلك للمؤلف أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٤٥-٩٧، وكذلك مواضع كثيرة من تفسير التحرير والتنوير.

بَيانُ المصلحةِ والمفسَدة

أمَّا المصلحة فهي كاسمها شيءٌ فيه صلاح قوي، ولذلك اشتُقَّت لها صيغةُ المفعلة، الدالةُ على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي.

ويظهر لي أن نعرِّفها بأنها وصفٌ للفعل يحصل به الصلاح، أي النفعُ منه دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد. فقولي "دائماً" يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة، وقولي "أو غالباً" يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولي "للجمهور أو للآحاد" إشارةٌ إلى أنها قسمان كما سيأتي.

و[قد] عرَّف عضد الدين [الإيجي] في شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي المصلحةَ بأنها اللَّذَّةُ ووسيلتُها، وعرَّفها هو في المواقف بأنها ملاءمة الطبع.[1]

وعرفها الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف بما يتحصل منه بعد تهذيبه: أنها ما يؤثر صلاحاً أو منفعةً للناس عموميةً أو خصوصيةً، وملاءمةً

(١) قال الإيجي في شرح المختصر معرِّفاً المصلحة والمفسدة: «والمصلحة اللذَّةُ ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته؛ وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي، لأن العاقل إذا أخبر [كذا في الطبعات المتداولة ولعل الصواب: خُيِّرَ] اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما هو كذلك فإنه يصلح مقصوداً قطعاً»، انظر حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٢، ص٢٣٩.

قارة في النفوس في قيام الحياة،[1] وهو أقرب التعاريف السابقة على تعريفنا ولكنه غيرُ مُنْضَبِط.

وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحةَ، وهي وصفٌ للفعل يحصل به الفساد، أي الضرُّ، دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد.

وقد لاح من التعريف أن المصلحة قسمان:

مصلحةٌ عامة: وهي ما فيه صلاحُ عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفاتَ منه إلى أحوال الأفراد إلاَّ من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق؛ فإن في بقاء تلك المتمولات منافعَ ومصالحَ هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعاً، فإحْراقُها وإغراقُها يفيت عن الجمهور ما بها من المصالح. وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم فروض الكفايات، كطلب العلم الديني والجهاد وطلب العلم الذي يكون سبباً في حصول قوة للأمة.

ومصلحةٌ خاصة: وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من

---

(١) انظر كلام الشاطبي في معنى المصلحة وأصنافها في الموافقات، مج١، ج٢، ص٣٣٩- ٣٦٥.
قال الغزالي في تعريف المصلحة: «أما المصلحة فهي عبارة "في الأصل عن جلبِ منفعةٍ أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاحُ الخلق في الحصول على مقاصدهم. لكنَّا نعني بالمصلحة المحافظة علىمقصود الشرع». وواضحٌ أن كلام الغزالي هذا متجه إلى ردِّ قول المالكية بالمصلحة المرسلة أو ما أطلق عليه هو اسم 'الاستصلاح'، المستصفى، مرجع سابق، ص٤١٤.
أما العز بن عبدالسلام فذهب إلى أن «المصالح أربعة أنواع: اللذاتُ وأسبابها، والأفراحُ وأسبابها»، وأن «المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها»، وأن المصالح والمفاسد منها ما هو دنيوي ومنها ما هو أخروي. قواعد الأحكام، ج١، ص١١-١٢.

آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاحُ المجتمع المركَّبِ منهم، فالالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع. وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدةَ سفَهِهِ، فذلك نفعٌ لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثُه من بعده، وليس نفعاً للجمهور.

ويحقُّ على العالِمِ أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفية، فإنه يجد معظمَها مراعىً فيه النفعُ العام للأمة والجماعة أو لنظام العالم، مثل الدية في قتل الخطأ فإنها وجبت على القرابة من القبيلة، وليس فيها في ظاهر الأمر نفعٌ لدافعيها حتى قال زهير:

تُعْفَى الكلومُ بالمئين فأصبحت ينجّمها من ليس فيها بمجرمِ

وفيها مصلحةٌ خاصة للقاتل خطأ إذ استُبْقِيَ مالُه، ولو كان النظرُ إلى تلك المصلحة الخاصة لكان النظرُ يوجبُ إلغاءَ مصلحة القاتل في مقابلة مضرة أقاربه من قبيلته، ولكن غوصَ النظر يُنْبِئُنا بأنَّها روعِيَ فيها نفعٌ عام، وهو حق المواساة عند الشدائد ليكون ذلك سنةً بين القوم في تَحَمُّلِ جماعاتهم بالمصائب العظيمة؛ فهي نفع مدَّخَرٌ لهم في نوائبهم كما قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة:٢٣٧)، مع ما في ذلك من إرضاء أولياء القتيل حتى تُنْزَعَ الإِحَنُ من قلوبهم، تلك الإحن التي قد تدفعهم إلى الاجتراء على إذاءة القاتل، فإن فرحهم بمال الدية الكثيرة يجبر صدعهم؛ ولو كُلِّفَ القاتلُ دفعَ ذلك لأعوزه أو لصار بحالة فقر. فبذلك كله حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرفق.

ومثالُ مراعاة مصلحة نظام العالم حياطةُ الشريعةِ المصالحَ المألوفـةَ المطـردة بسياج الحفظ الدائم، ولو في الأحوال التي يُظَنُّ [فيها] فواتُ المصلحة من سائر جوانبها، كما يقال في الشيخ الهرِم المنهوك بالمرض، الفقير الجاهل، الذي لم يبـق فيه رجاءُ نفعٍ ما؛ فهو مع هذه الأحوال محتَرَمُ النفس محافظةً على مصلحة بقـاء النفوس، لأن مصلحة نظام العالم في احترام بقاء النفوس في كل حال، مع الأمر بالصبر على ما يلوح من شدة الأضـرار اللاحقـة لحيـاة بعـض الأحيـاء، كيـلا يتطرق الوهـنُ والاسـتخفافُ بـالنفوس إلى عقـول النـاس، فتتفـاوت في ذلـك اعتباراتهم تفاوتاً ربما يفضي إلى خرق سياج النظام. فالحفاظ على ذلـك تـأمينٌ للأحياء من تلاعبِ أهواء الناس وأهواء نفوسهم بهم، وتأمينٌ لنظام العالم مـن دخول التساهل في خرمِ أصوله.

هذا وتحقيقُ الحدِّ الذي نعتبر به الوصفَ مصلحةً أو مفسـدة أمـرٌ دقيـق في العبارة، ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة، لأن النفـع الخـالص والضـر الخالص وإن كانا موجودين، إلاَّ أنهما بالنسبة للنفع والضـر المشـوبين يعتـبران عزيزيْن.

ولذلك قال عز الدين بـن عبـد السـلام في الفصـل الثـالث مـن قواعـده: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن تحصيل المنـافع المحضـة للنـاس كالمأكل والمسكن لا يحصل إلاَّ بالسعي في تحصيلها بمشقة الكـد والنصـب، فـإذا حصلت فقد اقترن بها من المضار والآفات ما ينَغِّصها»؛ وقال فيه أيضاً: «واعلم أن تقديمَ الأصلحِ فالأصلح ودرْءَ الأفسدِ فالأفسد مركـوزٌ في طبـائع العبـاد... ولا يُقدِّمُ الصالِحَ على الأصلح إلاَّ جاهلٌ بفضل الأصلح، أو شقيٌّ متجاهل لا

ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت».[1]

وقال الشاطبي في المسألة الخامسة من أول "كتاب المقاصد" من الموافقات: «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عُرْفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عُرْفا. ولذلك كان الفعلُ ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة: فإن رجحت المصلحةُ فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة؛ وإذا غلبت جهةُ المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله».[2]

وإيَّاك أن تتوهم من كلامهما اليأسَ من وجود النفع الخالص والضر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضر، وإن إحراقَ مالِ أحدٍ إضرارٌ خالص. على أننا لا نلتزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثلته. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه، فذلك مُنْزَلٌ منزلةَ العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يُنَاوِل متاعاً لراكب دابة سقط منها متاعُه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلبِ ضرٍّ إليه. وكأن عزَّ الدين تصور ذلك عزيزاً لأنه نظر إليه من جهة المعاملة بين شخصين. وقد حام ذانك الإمامان حول تحقيق الضابط الذي به نعتبرُ الوصفَ مصلحةً أو مفسدةً، لكنهما لم يقعا عليه.

---

(١) راجع كلام العز بن عبد السلام بتمامه: قواعد، مصدر سابق، ج١، ص٧.

(٢) الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، مج١، ج٢، ص ٣٤٠.

وأنا أقول تبعاً لذلك: إن ضابطَ تحقُّقِ ذلك الحد أحدُ خمسةِ أمور.

أولـها: أن يكون النفعُ أو الضر مُحَقَّقاً مطَّرِداً، فالنفع المحقق مثـل الانتفـاع بانتشاق الهواء، وبنور الشمس، والتبرد بماء البحر أو النهر في شدة الحر، مِمَّا لا يدخل في الانتفاع به ضرٌّ غـيره؛ والضـر المحقَّـق مثـل حـرق زرعٍ لقصـد مجـرد إتلافه من دون معرفة صاحبه ولا تَشَفٍّ[1] كما حرق نيرون مدينة رومة.

الـثانـي: أن يكون النفعُ أو الضر غالباً واضحاً تنساق إليه عقـول العقـلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضِدُّه عند التأمل. وهذا أكثرُ أنواعِ المصالح والمفاسـد المنظور إليها في التشريع، وهو الذي لاحظه عـز الديـن والشـاطبي، مثـل إنقـاذ الغريق مع ما فيه من مضرة للمنقـذ كشـدة التعـب أو شـدة الـبرد أو حـدوث مرض، لكنها لا تُعَدُّ شيئاً في جانب مصلحة الإنقاذ. وأمثلة هذا كثيرة في معظم المصالح والمفاسد.

الـثالـث: أن لا يمكـن الاجـتزاءُ عنـه بغـيره في تحصيـل الصـلاح وحصـول الفساد، مثل شرب الخمر، فقد اشتمل على ضُرٍّ بيِّن وهو إفسادُ العقل وإحـداث الخصومات وإتلاف المال، واشتمل على نفعٍ بيِّن وهو إثـارةُ الشـجاعة والسـخاء وطرد الهموم. إلاَّ أننا وجدنـا مضـارَّهُ لا يَخْلُفُهـا مـا يصلحهـا، ووجدنـا منافعـه يخْلُفُها ما يقُومُ مقامَها من الحث على الخير بالمواعظ الحسنة والأشعار البليغة.

وقولي: «أن لا يمكـن الاجـتزاء عنـه بغـيره في تحصيـل الصـلاح وحصـول الفساد»، فيه إجمالٌ في استخلاص المراد دعاني أن أشرح هذه الجملة.

---

(١) ولا تَشَفٍّ، أي: لم يكن حرق الزرع بقصد التَّشفِّي من عدو.

اعلم أن المقصود من هذا القسم الثالث تصويرُ مرتبةٍ في النفع أو الضر دون مرتبة القسم الثاني وفوق مرتبة القسم الرابع.

فالمراد بقولي: "أن لا يمكن"، أن لا يُلفِي المجتهدُ عند سبرِه مراتبَ المصلحة أو المفسدة من حيث إنها خالصة أو مختلطة بضدها، بعد السبر والبحث عن المعارض.[1]

فالمراد بكلمة "الاجتزاء" الاكتفاء، [أي] اقتناع المجتهد بتحقُّقِ وصفٍ للفعل غير الوصف الذي بدا له في ذلك الفعل المبحوث عن وصفه، فمعنى الاجتزاء الاعتياضُ عنه بوصف آخر، بحيث لا محيص للفعل الموصوف عن مقارنة الوصف إياه، على حاله في النفع أو الضر دون تخفيف في ذلك.

ومعنى قولي "بغيره"؛ أي بوصف آخر من نوع النفع بالنسبة إلى الوصف النافع، أو من نوع الضر بالنسبة إلى الوصف الضار.

وقولي "عنه" وقولي "بغيره"، عائدان على النفع أو على الضر، فجاء الضميران مُفرَدَيْن لأن المعادين متعاطفان بـ"أو" (كما ذكر ذلك في الضابط الأول)، و"أو" لأحد الشيئين.

ومعنى قولي "لا يخلفها ما يصلحها" أن لا توجد حالةٌ تشتمل على وصف مع الأوصاف المذكورة يُعدِّل فسادَها وضرَّها أو ينفيه من أصله، بحيث نظن أن أوصاف فسادها مطَّردةٌ ملازمةٌ للفعل لا تتخلَّفُ عنه إلاَّ في أحوال طردية لاَ يعتَدُّ بها الشارع، شأن كل الأوصاف الطردية، وهذا مثل البطء أو السرعة في

---

(١) الكلام به نقص، إذ إن فعل "يلفي" يتطلب مفعولاً وهو غير واضح ، بل لا وجود له في تركيب الجملة، ولعله "معارضاً"!

حصول نشوة الخمر لشاربيها، ومثل تناول الخمر صرفاً أو ممزوجة. فعند عروض الأحوال الطردية لا يجوز التسامح في الاعتداد بالوصف وترتب أثره عليه على طمع أن يخف فساده وضره في نادر الأشخاص أو نادر الأوقات، إذ العبرة في مناط الأحكام هي الأحوال الغالبة.

ومثال هذا أن لا نلتفت إلى قول عمارة بن الوليد بن المغيرة يخاطب امرأته وكانت شرطت عليه عند تزوجه أن يترك الشرب ثم شرب، واعتذر لها بشعر منه قوله:

أسرَّكِ لَمَّا صرعَ القومَ نشوةٌ ... خروجي منها سالماً غيرَ غارمِ

بريئاً كأنِّي قبلُ لَم أكُ منهمُ ... وليس النزاعُ مرتضًى في المكارمِ

فهذا شخص نادر، إن كان صادقاً فيما زعمه، فلا يؤثر مثله نقضاً لكلية الحكم الشرعي.

ومِمَّا يصلح مثلاً للاجتزاء عن الوصف بغيره في صورة الضر، تجارةُ المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإن ما يُتوقَّعُ في شرب الخمر من المفاسد حاصلٌ من الكافر والمسلم سواء، لارتفاع الوازع باختلال العقل، لكن يخلف ما فيها من الضر في هذه الحالة شيءٌ قد يكون مسوِّغاً للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار، وهو أن الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومَه وأهلَ محلته أو بلده غالباً، فالمسلمون في أمن من إضرار أهل الكفر، ويُضَمُّ إليه أن المسلمين غيرُ مُطالَبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم مِلَّتُهم، فبهذا قد يعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعفَ من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر، فجانب ما في التجارة بما معهم من النفع قد يرجح على جانب المفاسد

اللاحقة لهم، أو يرجح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم، فإذا تكاثر تردُّدُ المسلمينْ علـى حانـاتهم أمكـن تحجيرُ التجارة في الخمر تحجيراً خاصّاً ببعض الأوقات أو بعض الجهات بحسب فُشُوِّ ذلك.

الرّابع: أن يكون أحدُ الأمرين من النفع أو الضر - مع كونه مساوياً لضده - معضوداً بمُرَجِّحٍ من جنسه، مثل تغريم الذي يُتْلِف مالاً عمداً قيمةَ ما أتلفه، فإن في ذلك التغريم نفعاً للمُتْلَفِ عليه وضرراً للمتلِفِ، وهما متساويان، ولكن النفعَ قد رجَح بما عضَّده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحَقِّيَتِه.

الخامس: أن يكونَ أحدُهما منضبطاً محقَّقاً والآخرُ مضطرباً، مثل الضر الذي يحصل من خطبة المسلم على أخيه ومن سوْمِه على سوْمِه، الواقعِ النَّهْيُ عنهما في حديث الموطأ عن أبي هريرة، فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضررٌ مضطرب، لا ينضبط، ولا تجده سائرُ النفوس. فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأةُ إذا خطبها خاطبٌ ولم تتم خطبته، والسلعةُ إذا سامها مساومٌ ولم يُرْضِ السَّوْمُ ربَّها، أن يحظر على الرجال خطبةُ تلك المرأة وسومُ تلك السلعة؛ ففي هذا فسادٌ للمرأة ولصاحب السلعة، وفسادٌ يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك.

فلذلك قال مالك في الموطأ بعد أن ذكر حديث الخطبة: «وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما نُرَى والله أعلم - أن يخطب الرجلُ المرأةَ فتركن إليه ويتفقا على صداقٍ وقد تراضيا، فتلك التي نُهِيَ أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجلُ المرأةَ فلم يوافقها أمرُه ولم تركن إليه أن

لا يخطبها أحد، فهذا بابُ فسادٍ يدخل على الناس».[(١)]

وقال في باب "ما يُنْهَى عنه من المساومة" بعد أن ذكر حديث ابن عمر وأبي هريرة: «لا يبِعْ بعضُكم على بيع بعض»: «وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما نُرَى والله أعلم - أنه إنما نهى أن يسوم الرجلُ على سوم أخيه إذا ركن البائعُ إلى السائم وجعل يشترط وزن الذهب ويتبرأ من العيوب وما أشبه ذلك، ممَّا يُعرَفُ به أن البائع قد أراد مبايعة السائم، فهذا الذي نهى عنه... ولو ترك الناس السوم عند أول من يسوم بها، أُخِذت بشبه الباطل من الثمن، ودخل على الباعة في سلعهم المكروه».[(٢)]

قال عز الدين بن عبد السلام: "قاعدة فيما يعرف به الصالح والفاسد":[(٣)] «إن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها معروفة بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خَفِيَ شيءٌ من ذلك طُلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المصالِحَ والمفاسد، راجِحَها ومرجُوحَها، فلْيَعْرِضْ ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يَبْنِ عليه الأحكام، فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته».[(٤)]

---

(١) الموطأ: "كتاب النكاح"، الحديثان ١١٠٠-١١٠١، ص٣٥٥؛ صحيح البخاري، "كتاب البيوع"، الحديثان ٢١٤٠، مج٢، ج٣، ص٣٤، و٢١٥٠ (ص٣٧)، والحديث ٢٧٢٣ من "كتاب الشروط" (ص٢٤٠)، وانظر كذلك "كتاب النكاح - باب لا يخطب على خطبة أخيه..." الحديثان ٥١٤٢ و٥١٤٤، مج٣، ج٦، ص٤٦٢.

(٢) الموطأ، "كتاب البيوع - باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعة"، الحديثان ١٣٧٨-١٣٧٩، ص٤٧٦.

(٣) الصحيح كما في الطبعة التي اعتمدناها من كتاب ابن عبد السلام: "فصل فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما".

(٤) قواعد، مرجع سابق، ج١، ص١٠.

وقال في أول الفصل الثالث من قواعده: إن «تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفاسد فأفسدها محمودٌ حسن، وإن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمودٌ حسن، وإن تقديم المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. اتفق الحكماء على ذلك، وإن اختُلِفَ في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي أو الرجحان».[1]

وقال أيضاً في المثال الحادي والعشرين من أمثلة ما "خالف القياس من المعاوضات": «ومَنْ تَتَبَّع مقاصدَ الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالُها وأن هذه المفسدة لا يجوز قُرْبانُها، وإن لم يكن فيها نصٌّ ولا إجماعٌ ولا قياسٌ خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك من عاشر إنساناً من الفضلاء العقلاء وفهم ما يُؤْثِرُه ويكرهه في كل وِرْدٍ وصَدْرٍ، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدة لم يعرف قولَه فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفَه من عادته أنَّه يُؤْثِرُ تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة... وهذا ظاهرٌ في الخير الخالص والشر الخالص؛ وإنَّما الإشكالُ إذا لم يُعرف خيرُ الخيرين وشرُّ الشرَّين أو يُعْرف رجحان[2] المصلحة على المفسدة، أو ترجح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة. ومن المصالح ما لا يعرفه إلاَّ كلُّ ذي فهمٍ سليم وطبعٍ مستقيم، يعرف بهما دِقَّ المصالح والمفاسد وجِلَّها، وأرجَحَها من مرجوحِها. ويتفاوت[3] الناسُ في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد

(١) قواعد، مرجع سابق، ج١،ص٥.

(٢) ورد في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص١٨٩): "ترجيح"، والصواب ما أثبتناه.

(٣) في نشرة طه عبدالرؤوف سعد لقواعد ابن عبدالسلام: "وتفاوت"، والصواب - فيما نرى - ما أثبته المؤلف.

يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه المفضول، ولكنه قليل».[1]

وقد أتى في فصل "اجتماع المصالح مع المفاسد" بأمثلة كثيرة، أحسنُها أن الحجر على المريض فيما زاد على ثلث ماله مضرة له ومفسدة تلحقه، لكنه مصلحة لورثته، فقُدِّم حقٌّ ورثته في ثلثي ماله؛ وأن وضع يد غير المالك على الملك مفسدة للمالك، ولذلك وجب الضمان بالإتلاف، ولم تُعتبر هذه المفسدةُ في تصرفات الحكام إذا أخطؤوا في الاجتهاد في الحكم، فلم يجب الغُرْمُ على الحاكم تقديماً لمصلحة إقدام القضاة على مفسدة المحكوم عليه خطأ.[2]

وقد يُسمَّى الصلاحُ خيراً، والمفسدةُ شرّاً، كما ورد في حديث حذيفة: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه».[3] وكما ورد في قول أبي بكر لعمر في جمع القرآن إذ قال: «هو والله خير»،[4] أي جمعه في مصحف.

ويتحصل مِمَّا ذكرناه علمٌ بأن تشريعَ جلبِ المصالح ليس فيه تحصيلُ مفسدة، وأن تشريعَ درءِ المفاسد ليس فيه إضاعةُ مصلحة؛ بل التشريع كله جلبُ مصالح، لأن طرفَ المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة، أو طرف المصلحة المغمور في جانب المفسدة الغامرة، لا يُؤثِّر في نظام العَالَمِ شيئا. وإذا تعطل حصولُ الأثر بوجود مانعٍ من تأثير المؤَثِّر لم يبق عبرةٌ بوجود المؤثر.

---

(١) عز الدين بن عبد السلام: قواعد، مصدر سابق، ج٢، ص١٨٩.

(٢) راجع ذلك في المصدر نفسه، ص ٧٩-٨٠.

(٣) صحيح مسلم، "كتاب الإمارة - باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن..."، الحديث ١٨٤٧، ج٢، ص١٤٧٠-١٤٧٦، وفيه: "مخافة أن يدركني"، وانظر كذلك الأحايث التي تليه في الباب نفسه.

(٤) صحيح البخاري، "كتاب فضائل القرآن"، الحديث٤٩٨٦، مج٣، ج٦، ص٤١٥.

ومنه نعلم أنْ ليستِ المصلحةُ هي مطلق الملائم، ولا المفسدة هي مطلق المنافر والمشقة، فإن بين المصحلة والمفسدة وما ذكرناه عموماً وخصوصاً وجهيّاً،[1] ولذلك أثبت القرآن أن في الخمر والميسر منافع، إذ قال: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة:٢١٩)، وليست تلك المنافعُ بمصالحَ لأنها لو كانت مصالح لكان [تناول الخمر أو تعاطي الميسر] مباحاً أو واجبا. وقد تقدم في مبحث الفطرة ما يجب أن تتذكره هنا، فعُدْ إليه.

ويجب التنبُّهُ إلى أن المفسدة الخالصة أو الراجحة على جانب المصلحة نجدها متفاوتةً في جنسها تفاوتاً بيِّناً، تُنْبِئُ عنه آثارُ الأفعال المشتملة على المفاسد في خَرْمِ المقاصد الشرعية والكليات الضرورية، أو الحاجية، أو بعض التحسينية القريبة من الحاجية. وتُنْبِئُ عنه أيضاً مقاديرُ أثرها من الإضرار والإخلال في أحوال الأمة بكثرة ذلك وقلته، وانتشاره وانزوائه، وطول مدته وقصرها، مع اختلاف العصور والأحوال.

فالمنهياتُ كلُّها مشتملةٌ على المفاسد، ومع ذلك فقد رتبتها الشريعةُ مراتبَ مُجْمَلة فصلها الفقهاء من بعد. فقد جاء في الشريعة ذكرُ الفواحش والكبائر واللَّمَم: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾ (النجم:٣٢)، وجاء ذكر الإثم والبغي: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (الأعراف:٣٣)، وجاء وصفُ المنهيات بأن بعضها أكبرُ من بعض: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَال فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة:٢١٧). وفي أحاديث من الصحيح ذكرُ أكبر

(١) أي عموماً من وجه وخصوصاً من وجه آخر.

الكبائر أو ذكرُ جواب أي الذنب أعظم مرتباً بعضها عقب بعض.[1]

وقد ذكر القرآن الكريم الفساد مطلقاً تارة ومقيَّداً بالكِبَر تارة أخرى: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص:٤)، وقال: ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ (البقرة:١٢)، وقال: ﴿فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (الفجر:١٢).

وباعتبار مقادير المفاسد جعل الصحابةُ عقوبةَ اللُّوطيَيْنِ الرجَم مساويةً عقوبةَ الزاني المحصن، سواءً كانا محصنين أم لم يكونا محصنين، لأنهم وجدوا مفسدة ذلك أشد والعذر عن فاعله أبعد. وجعل علي بن أبي طالب عقوبةَ شارب الخمر مساويةً حدَّ القذف لما رأى القذف مظنةً لازمةً للسكران غالبا. وكذلك تجد آثار هذا المعنى ظاهرةً في تصرفات الصحابة ومَنْ بعدهم في مراتب العقوبات والعفو؛ فعقوبةُ الحرابة جُعِلت أشدَّ من عقوبة قتل الغيلة في التنكيل وعدم قبول العفو: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة:٣٤)، وجُعِل قتلُ الغيلة غيرَ قابلٍ للعفو من الأولياء؛ وجُعلت السرقةُ دون ذلك، والخلسة دون السرقة، وكذلك الاغتصاب والغصب.

وقد وضع بعضُ الفقهاء لبعض مراتب المفاسد أسماءَ ليست بالكثيرة ولا بالمطردة، فرتب الشافعيةُ مراتبَ الحرام والمكروه وخلاف الأَوْلَى، ورتب الحنفيةُ مراتبَ التحريم وكراهة التحريم وكراهة التنزيه.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، الحديث ٥٧٦٤، مج٤، ج٧، ص٣٧؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان- باب بيان الكبائر وأكبرها، الأحاديث ١٤٣-١٤٦، ج١، ص٩١-٩٢؛ وانظر كذلك سنن الدارمي: كتاب الوصايا - باب ١٠، وسنن النسائي، أبواب الوصايا - باب ١٢.

طلبُ الشريعةِ للمصالح

المصلحة بأنواعها تنقسم قسمين: أحدهما: ما يكون فيه حظٌّ ظاهر للناس في الجِبِلَّة، يقتضي ميلَ نفوسهم إلى تحصيله، لأن في تحصيله ملاءمةً لهم. **والثاني:** ما ليس فيه حظٌّ ظاهر لهم.

ووصفتُ الحظَّ بأنه ظاهر للتنبيه على أن كثيراً من المصالح من القسم الثاني، ليس الحظُّ فيه ظاهراً للناس، ولكن فيه حظوظاً خفية يغفلون عنها.

مثال القسم الأول: تناول الأطعمة لإقامة الحياة، ولبس الثياب، وقربان النساء.

ومثال الثاني: توسيع الطرقات وتسويتها، وإقامة الحرس بالليل. فهذا ونحوُه ليس فيه حظٌّ ظاهر لفرد من الأفراد، فإن جمهور الناس لا يشعرون بالمنافع التي تنجر إليهم من معظم المصالح العمومية ما دامت قائمةً، وإنما يشعرون بها متى فقدوها. على أن بعض الناس قد يعيش دهراً لا ينتفع ببعض المصالح العامة مثل الزَّمِن بالنسبة إلى مصلحة توسيع الطريق وتسويته.

ولكلٍّ من قسمَي المصلحة خصائص من عناية الشارع. فالقسم الأول ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب لأن داعيَ الجِبِلَّة يكفي الشريعةَ مؤونةَ توجيه اهتمامها لتحصيله، وإنما شأنُها أن تزيلَ عنه موانعَ حصوله، كمنع

الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل. ولذلك نجد البيع والنكاح في قسم الإباحة، وإن كانَا مصلحتين مهمتين تقتضيان لهما حكم الوجوب.

والقسم الثاني يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتِّب العقوبةَ على تركه والاعتداء عليه. وقد أوجب بعضَه على الأعيان، وبعضه على الكفايات، بحسب محلِّ المصلحة. فالذي مصلحته لا تتحقق إلاَّ بأن يقوم به الجميع مثل حفظ النفس يكون واجباً على الأعيان، والذي مصلحته تتحقق بأن يقوم به فرد أو طائفة يجب على الكفاية على الفرد أو على الجماعة؛ كإنقاذ الغريق وإطفاء النيران الملتهمة الديار. ومن هذا القسم الإنفاقُ على الزوجات والأبناء، ومواساةُ ذي الحاجة، وإضافة الغريب، وإجراء الوظائف لِمَنْ يقوم بأمور الأمة.

وقد يلتحق بهذا القسم أنواعٌ من القسم الأول يعرض لها ما يُغَشِّي الجبلةَ من العوائد والتعاليم الفاسدة التي تحجب الجبلة عن التأثير، مثل من يصاب برعونة ترك الطعام، كما يذكر عن بعضهم في الجاهلية أنه جلس يتغدَّى حذو غدير فرأى في الماء صورةَ نفسه يزدرد الطعام، فكره تلك الهيئة وآلى أن لا يذوق طعاماً حتى مات جوعاً، فهذا من اختلال العقل. ومثل ما عرض لبعض أحياء العرب من وأد بناتهم خشيةَ أن يلحقهم العارُ من جرائهن بالأسر أو الفقر. ومثل الهاجس الذي هجس بنفس المعري فأعرض عن التزوج كيلا يأتي بنسل غايَتُهُ الموت، إن صح ما نسب إليه أنه أوصى أن يكتبوا على قبره:

هذا ما جناه أبي عليَّ   وما جنيتُ على أحد

وكذلك ما يعرض من الكسل عن الاكتساب لبعض الناس، وما يعرض لبعض الزهاد من الانقطاع إلى العبادة حتى يفضي بهم إلى إضاعة منافع أخرى.

فللقائم بالشريعة ولأصحاب التفريع في التشريع أن يقفوا في هذا المقام موقفَ ردعٍ لهذه العوارض النادرة بإرشادٍ يزيل الضلال والخطأ ويفضح ذلك الأَفَن، كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف:٣٢)، وكما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ (الإسراء:٣١)، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لعبد الله بن عمرو بن العاص: «ألم أُخَبْر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟!»، قال: قلت: إني أفعل ذلك، قال: «فإنك إذا فعلت هجمت عينك ونَفِهت نفسك، وإن لنفسك حقّاً، ولأهلك حقّاً، ولزوجك حقّاً، فَصُمْ وأَفْطِرْ، وقُمْ ونَمْ».[1]

فما كان من هذه العوارض خاصّاً بنفس صاحبه فعلاجُه الموعظة الشرعية والتربية. وما كان متعديّاً إلى إضرار الناس بالفعل أو بالقول، مثل من يدعو الناس إلى اتباعه في هذه الرعونات، فعلاجه العقوبات. فوليُّ الأمر يُجبرُ تاركَ الاكتساب بأن يكتسب لعياله وينفي من يدعو الناس إلى بدعته، كما نفى عمر صَبيغاً[2] عن البصرة. وقد كان عمر أَلْزَم الْمُحتكِرين للطعام بأن يبيعوا ما يحتاج الناس إلى شرائه من الحبوب كما في الموطأ، فقد ألزمهم بنوع من

(١) نفهت، بفاء وهو من باب تعب وبمعناه أيضا، وفسر بمعنى كلَّت - (المؤلف). والحديث في صحيح البخاري، كتاب التهجد، الحديث ١١٥٣، مج١، ج١، ص٣٥٠؛ وانظر كذلك الحديث ١٩٧٥ (كتاب الصوم، ج٢، ص١٠٩).

(٢) بفتح الصاد المهملة وكسر الموحدة. - (المؤلف).

البيوع،[1] مع كون أصل التصدي للبيع والشراء مباحاً، لأن إباحته نشأت بالاعتماد على داعي النفوس للاكتساب وحب الربح. واختلاف الأغراض هو مَعْدِلُ الحاجة.

وعلى هذا المنهج تسير[2] الشريعة في المحافظة على أنواع المصالح باعتبار تصرف الناس فيها بالتسامح والتضييق في القسمين المذكورين آنفا. فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره التي هي من القسم الأول. فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونَها حقوقاً له وكونَها مطلوباً بها غيرُه له مظنَّةُ حرصِه على تقاضيها. فالشريعة تَكِلُه إلى الداعي الجِبلِّي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلاَّ لغرضٍ صحيح، فإن تجاوز ذلك الحدَّ فاختل الداعي الجبلي سُمِّيَ سفهاً يُمنع صاحبُه من التصرف.

وأمّا الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلُّقَ لها بغيره، فتصرُّفُه فيها بالإسقاط صحيح، ولذلك صحَّت الهباتُ والعفوُ عن الجنايات دون القتل، وعن الديون في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة. فإن اختل الداعي الجِبِلّي سُمِّيَ التصرفُ سَفهاً، إذا ما ترتب على إسقاط [الإنسان] حقَّه مفسدةٌ، فإن ترجيح تلك المفسدة دل على اختلال الداعي الجبلي. ألا ترى أن للمرء أن يأذنَ الطبيبَ بقطع عضو من أعضائه إذا رأى الطبيبُ ذلك، مع كون المصلحة مظنونةً، وله بذلُ نفسِه في الذبِّ عن الحوزة بشروطه، وليس له الإذن بقطع عضو من أعضائه باطلا. وأمّا ما كان من القسم الثاني من قسمي المصلحة فليس لأحد إسقاطُ حقِّه فيه، لأن حقه ثابت مع حق غيره.

---

(١) الموطأ: كتاب الحُكْرة والتربص، الحديثان ١٣٤٤-١٣٤٥، ص٤٥١-٤٥٢.
(٢) في الأصل: تنتهج، وقد أبدلناها تجنباً للتكرار.

وخلاصة القول أن الشريعة تحافظ أبداً على المصلحة المستَخَفّ بها، سواء كانت عامةً أم خاصة، حفظاً للحق العام أو للحق الخاص الذي غلب عليه هوى الغير وهواه هو نفسه. ومتى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحةُ العظمى، ولهذا قُدِّم القصاصُ على احترام نفس المقتَصٍّ منه، لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السلامةُ من الثارات، وفي انزجار الجناة عن القتل، وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع. فلو أسقط وليُّ الدم القصاص زالت أعظم المصالح، فبقيت مصلحتان أخريان: إحداهما حاصلة من توقع عدم العفو، والأخرى تحصل باستصلاح حال الجاني بالضرب والسجن، فلذلك سقط القصاصُ بالعفو فيما عدا قتل الغيلة وما عدا الحرابة، لأن عِظَمَ الجريمة رجح جانِبَ مصلحةِ إزالة نفسٍ ظهر شرُّها وبَعُدَ رجاءُ خيرِها.

ولأجل هذا أيضاً كان إتلافُ النفوس في الذب عن الحوزة غرضاً صحيحا. وأقر النبي ﷺ طلحة بن عبيد الله حين وقف يدفع بسيفه ونبله عن رسول الله ﷺ يوم أُحُد، حتى ضربت يده، لأن في بقاء الرسول بقاءَ الأمة جمعاء، وليس بقاء طلحة كذلك. وقد علم طلحة ذلك فكان يقول للرسول عليه الصلاة والسلام: «لا تشرف على القوم يصيبك سهم، نحري دون نحرك».[1]

ومن هنا يتضح لنا طريقُ النَّظر في المصالح المتعددة إذا لم يمكن تحصيلُ جميعِها، وفي المفاسد المتعددة إذا لم يمكن درءُ جميعها. وقد بين عز الدين بن عبد

---

(١) انظر قصة قتال أبي طلحة لا طلحة - دون رسول الله ﷺ يوم أحد في صحيح البخاري، "كتاب المغازي"، الحديث ٤٠٦٤، مج٣، ج٥، ص٤٠.

السلام في كتاب القواعد أن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وأن درء أرجح المفسدتين كذلك، فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم التخيير.[1]

وأقول: قد مُثِّل في أصول الفقه بمن سقط على جماعة من الجرحى بحيث إذا وطئ على واحد قتله، فإذا انتقل على غيره قتله أيضا. فقيل يبقى واطئاً لمن نزل عليه، وقيل يخير. ويظهر التخيير واضحاً في تصرفات ولاة الأمور عند تعارض المصلحتين العامتين، كتوسيع طريق بين جبلين يفضي إلى بلد بتضييق طريق بينهما يفضي إلى بلد آخر.

ومِمَّا يجب التنبه له أن التخيير لا يكون إلاَّ بعد استفراغ الوسع في تحصيل مُرجِّح ما، ثم[2] العجز عن تحصيله. وفي طرق الترجيح قد يحصل اختلافٌ بين العلماء، فعلى الفقيه تحقيقُ الأمر في ذلك.

ويُعرفُ الترجيحُ بوجوه، منها: أهميةُ ما يترتب على المصلحة بالنسبة إلى ما يترتب على غيرها، كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال، وتقديم ما حض الشارع على طلبه على ما طلبه طلباً غير محثوث، وتقديم الأصل على فرعه.

ومن طرق الترجيح الخفية عن المدركات، الشائعةِ آثارُها في المعاملات، ترجيحُ إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بمرجِّح مراعاة الأصل؛ فإن

---

(١) انظر مناقشة العز بن عبد السلام لهذه المسألة والتمثيل لها في القواعد، مرجع سابق، ج١،ص٥٤-٥٦ و٦٢-٩٠.

(٢) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٧٦): ثَمَّ، والصواب ما أثبتناه كما هو في طبعة الاستقامة، ص٧٨.

كثيراً من أنواع التجارات إذا احترف به التاجرُ لجلب مصلحته [يدخل على مُماثِله في التجارة إضرارٌ بمقدار احترافه هو إياها]،[1] فمصلحةُ أحدِ التاجرين في الاحتراف بالتجارة، ومصلحةُ الآخر في ترك غيره ذلك الاحتراف، وهما متساويتان ولا يمكن الجمع بينهما، فراعت الشريعةُ طريقَ الترجيح في مثل هذا بأن الأصل إرسال الناس في ميدان الاختيار والجلب، فتترجح إحدى المصلحتين باختيار جالب تلك المصلحة لنفسه؛ ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله المقارن. فإذا قصد بذلك الإضرارَ كان آثماً على نيته ولم يكنْ ممنوعاً من العمل.[2]

فالشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين ما تيسر الجمع. فهي تترقى بالأمة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوالُ وتُيَسِّر حصولَها، وإلاَّ فهي تتنازل من الأصعب إلى الذي يليه مِمَّا فيه تعليقُ الأهم من المقاصد.

وقد مضى في مبحث الفطرة ما يمكن أن يُجعل لأحكام المصالح والمفاسد وتعارضها سبباً يربطها بمراعاة إقامة الفطرة وانخرامها، ولا يعوزك تتبعُه في أحوال التعارض، فكُن فيه على بصيرة.

---

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص٧٦) ورد الكلام هكذا: «فدخل بمقدار إضراره على مماثله في التجارة»، وواضح ما فيه من اضطراب، إذ ليس واضحاً الفاعلُ المنسوب له فعل "فدخل". ولعل إعادة صياغتنا له أنْ تكون أوفى بالمراد.

(٢) مأخوذ من كلام الشاطبي في المسألة الخامسة من القسم الثاني من "كتاب المقاصد" بتصرف. - (المؤلف). راجع الموافقات، مصدر سابق، مج١، ج٢، ص ٦٢٨-٦٤٢.

أنواع المصلحة المقصودة من التّشريع

قد ثبت مما قررتُه في المبحثين قبل هذا أن مقصدَ الشريعة من التشريع حفظُ نظام العالم، وضبطُ تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك. وذلك إنّما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة. فحقيقٌ عليَّ أن أبين أمثالاً ونظائرَ لأنواعِ المصالح المعتَبَرة شرعاً والمفاسد المحذورة شرعاً، لتحصل للعالِم بعلم مقاصد الشريعة ملَكَةٌ يعرف بها مقصودَ الشارع، فينحو نحوه عند عُروض المصالح والمفاسد لأحوال الأمة جلباً ودرءا.

ووجهُ حاجة هذا العالم إلى ذلك أن المصالح كثيرةٌ متفاوتةُ الآثار - قوةً وضعفاً - في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وأنها أيضاً متفاوتةٌ بحسب العوارض الطارئة والحافة بها، من مُعضّداتٍ لآثارها أو مبطلاتٍ لتلك الآثار كلاًّ أو بعضا. وإنّما يُعْتَبَر منها ما نتحقق أنه مقصودٌ للشريعة لأن المصالح كثيرة منبثة. وقد جاءت الشريعةُ بمقاصد تنفي كثيراً من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتُثْبتُ عِوضاً عنها مصالحَ أرجحَ منها. نعم إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غيرَ مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلُّ مصلحة. فمن حق العالم بالتشريع أن يَخْبُرَ أفانينَ هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسْبُرَ الحدودَ والغاياتِ التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها، إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً، لتكون له دستوراً يُقْتَدَى، وإماماً يُحْتَذَى، إذ ليس له مطمعٌ عند عروض كل النوازل النازلة والنوائب

العارضة في أن يظْفَرَ لها بأصلٍ مماثلٍ في [أحكام] الشريعة المنصوصة ليقيس عليه، بَله نصٌ مقنع يفيء إليه. فإذا عنَّتْ للأمة حاجةٌ وهرع الناسُ إليه يتطلبون قولَه الفصْلَ فيما يُقْدمون عليه، وجدوه ذكيَّ القلب، صارمَ القول، غيرَ كسلانٍ ولا متبلِّد.

وتنقسم المصالح باعتبار آثارها في قِوَامِ أمرِ الأمة ثلاثةَ أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وتنقسم باعتبار تعلُّقِها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها إلى: كلية، وجزئية. وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قِوَام أمر الأمة أو الأفراد إلى قطعية، وظنية، ووهمية.

فأمَّا **التقسيم الأول** إلى ضرورية وحاجية وتحسينية فهذه ثلاثةُ أصناف. **فالمصالح الضرورية** هي التي تكون الأمةُ بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظامُ باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالةُ الأمة إلى فساد وتلاش. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكَها واضمحلالَها، لأن هذا قد سلمت منه أعرقُ الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني به أن تصير أحوالُ الأمة شبيهةً بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها. وقد يُفْضِي بعضُ ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بِمَرصدٍ من الأمم المعادية لها أو الطامعة في الاستيلاء[1] عليها، كما أوشكت حالة العرب في الجاهلية على ذلك [بإشارة قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ (آل عمران:١٠٣)].[2]

---

(١) في طبعة الاستقامة (ص٨٠) ونشرة الشركة التونسية (ص٧٩): "استيلائها"، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) طبعة الاستقامة (ص٨٠).

وقد قال زهير:

تداركتُمَا عَبْساً وذبيانَ بعدما تفانَوْا ودقـوا بينهم عِطْرَ مَنْشَمِ[1]

وقد مثَّل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأمـوال والأنسـاب. وزاد القـرافي نقلاً عن قائل حفظَ الأعراض، ونُسِب في كتب الشافعية إلى الطوفي.[2]

قال الغزالي: «وتحريمُ تفويت هذه الأصول الخمسة والزَّجْرُ عنها، يسـتحيل أن لا تشتمل عليه ملةٌ من الملل، ولا شريعةٌ أُريد بهـا إصـلاحُ الخلـق... وكـان هذا التفاتاً إلى مصلحة عُلِم بالضرورة كونُها مقصـودَ الشـرع، لا بدليـلٍ واحـد وأصل معين، بل بأدلةٍ خارجة عن الحصر».[3]

وقال الشاطبي: «وعلمُ هذه الضروريات صار مقطوعـاً بـه ولم يثبـت ذلـك بدليل معين، بل عُلِمَت ملاءمتهـا للشـريعة بمجمـوع أدلـةٍ لا تنحصـر في بـاب

(١) مَنْشَمِ: عِطرٌ صعب الدقّ؛ وكانت العرب تقول: "دقّوا بينهم عِطْر مَنشـمٍ"، أي اشـتدت الحـرب بينهم.

(٢) في ذيل كتاب اللباب في الأنساب لأحد تلامذة السيوطي: «الطوفي نسبة إلى طوفى، قريـة مـن أعمال صرصر بناحية بغداد، منها سليمان بن عبـد القـوي الطـوفي الفقيـه الأصـولي، ذكـر في طبقات الحنابلة» ترجمه في شذرات الذهب وذكر أنه توفي سنة ٧١٦. - (المؤلف).
هذا وممن نسب إلى الطوفي عدَّ حفظ الأعراض في مرتبة الضـروري الجـلالُ المحلـي في شـرحه على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي. انظر حاشية البناني على جمع الجوامع (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، ج٢، ص٢٨٠؛ وانظر رأي الطوفي كما أثبته هو نفسه في شرح مختصر الروضة (في أصـول الفقـه)، تحقيـق الدكتـور عبـد الله عبـد المحسـن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ج٣، ص٢٠٩.

(٣) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج١، ص٤١٧-٤٢١.

واحد. فكما لا يتعين في التواتر المعنوي أن يكون المفيدُ للعلم خبراً واحداً من الأخبار دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على انفرادها. فنحن إذا نظرنا في حفظ النفس مثلاً نجد النهي عن قتلها، وجعل قتلها سبباً للقصاص ومتوعَّداً عليه ومقروناً بالشرك، ووجوب سدّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، فعلمنا تحريم القتل على اليقين. وإذا انتظم الأصل الكلي صار جارياً مجرَى دليلٍ عام، فاندرجت تحته جميعُ الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم».[1]

وقد تنبَّه بعضُ علماء الأصول إلى أن هذه الضروريات مشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ (الممتحنة:١٢)، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات؛ فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات، كما في صحيح البخاري.[2]

قال الشاطبي: «وحفظ هذه الضروريات بأمرين: أحدهما ما يُقيم أصل وجودها، والثاني ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض».[3] وأقول: إن حفظ هذه الكليات معناه حفظُها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى.

---

(١) أورد المصنف كلام الشاطبي بتصرف، فانظره في الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٣٤-٣٩؛ وانظر كذلك تفصيلاً للمعنى نفسه في مج٢، ج٣، ص٥-١٤.

(٢) صحيح البخاري، مج١، ج١، كتاب الإيمان، الحديث ١٨، ص١٢.

(٣) ساق المصنف كلام الشاطبي بتصرف، ونصه كما في الموافقات (مرجع سابق، مج١، ج١، ص٣٢٤-٣٢٥) هو: «والحفظ لها [أي الضروريات] يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع فيها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم».

فحفظ الدين معناه حفظُ دينِ كلِّ أحدٍ من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقادَه وعمله اللاحق بالدين. وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حمايةُ البيضة والذبُّ عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقِّي الدين من الأمة حاضرها وآتيها.

ومعنى حفظ النفوس حفظُ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً، لأن العالم[1] مركَّبٌ من أفراد الإنسان، وفي كلِّ نفسٍ خصائصُها التي بها بعضُ قِوام العالم. وليس المرادُ حفظَها بالقصاص كما مثَّل لها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس لأنه تداركُ بعضِ الفوات. بل الحفظُ أهمُّه حفظُها عن التلف قبل وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية؛ وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس.[2] والمُرادُ النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبَّرُ عنها بالمعصومةِ الدم؛ ألا ترى أنه يُعاقَب الزاني المُحصَن بالرجم، مع أن حفظ النسب دون مرتبة حفظ النفس. ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظُ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافُها منزلةَ إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف التي جُعلت في إتلافها خطأً الديةُ كاملة.

ومعنى حفظ العقل حفظُ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدٍّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف،

---

(١) جرى المصنف على استخدام كلمة "العالم" في مثل هذا السياق بمعنى "المجتمع".

(٢) انظر خبر ذلك في الموطأ، "كتاب الجامع"، الأحاديث ١٦١٢ و١٦١٤-١٦١٦، ص٦٤٥-٦٤٧. وقد ورد أن عمر لما بلغ سَرْغ - وهي قرية بطرف الشام من جهة الحجاز بوادي تبوك -لقي من أخبره بطاعون عَمواس - وهي قرية على ستة أميال من الرملة على طريق بيت المقدس - وفيها كان ابتداء الطاعون سنة ١٨ هـ وانظر « معجم البلدان » لياقوت الحموي ٣/ ٢١١.

فدخول الخلل على عقل الفرد مُفْضٍ إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم. ولذلك يجب منعُ الشخص من السكر ومنع الأمة من تفشّي السُّكْر بين أفرادها، وكذلك تفشّي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون والمورفين والكُوكايين والهروين، ونحوها مِمَّا كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري.

وأمَّا حفظ المال فهو حفظُ أموالِ الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض.

وليس من الضروري إلغاءُ بعض الأعواض عن الاعتبار، كإلغاء دفع العوض على التأجيل وهو ربا الجاهلية، وإلغاء التعويض على الضمان وعلى بذل الجاه وعلى القرض، ولا حفظُ المال من الخروج عن يد مالكه إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضا، لأن هذين من الحاجي لا من الضروري. ثم إن حفظَ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكلُّ بحصول أجزائه.

وأمَّا حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل، فقد أطلقه العلماء ولم يبيِّنوا المقصودَ منه، ونحن نفصل القول فيه. وذلك أنه إن أريد به حفظ الأنساب - أي النسل - من التعطيل فظاهرٌ عدُّه من الضروري، لأن النسل هو خِلْفَةُ أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيلُه إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه: ﴿وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ﴾ (العنكبوت:٢٩)، على أحد التفسيرين؛ فبهذا المعنى لا شبهة في عده من الكليات لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب أن يُحفظ ذكورُ الأمة من الاختصاء مثلاً ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تُحفظ إناثُ الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن

تفشّي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي فإنه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء وتعذره في البوادي.

وأمَّا إن أُريد بحفظ النسب حفظُ انتساب النسل إلى أصله وهو الذي لأجله شُرعت قواعدُ الأنكحة وحرِّم الزنا وفُرض لـه الحدُّ، فقد يقال إن عده من الضروريات غيرُ واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم. ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميلَ الجِبِلّي الباعث على الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحُه وكمالُ جسده وعقله، بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية. وهي مضرة لا تبلغ مبلغَ الضرورة لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفايةً ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالْمَبَرَّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز. فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي، ولكنه لَمَّا كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقبُ كثيرة سيئة يضطرب لها أمرُ نظام الأمة وتنخرم بها دعامةُ العائلة، اعتبر علماؤنا حفظَ النسب في الضروري لِمَا ورد في الشريعة من التغليظ في حدِّ الزنا، وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر والنكاح بدون وليٍّ وبدون إشهاد، كما سنبينه عند الكلام على مقصد الشريعة في نظام العائلة الراجع إلى حفظ حقوق الأولاد.

وأمَّا عدُّ حفظ العِرْض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي. والذي حَمَل بعضَ العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع

الجوامع[1] على عدِّه في الضروري هو ما رأوه من ورود حدٍّ القذف في الشريعة. ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، ولذلك لم يَعُدَّهُ الغزالي وابن الحاجب ضروريًا.

وهذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة، لأن البشر قد أخذوا حيطته لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركوزاً في الطبائع. ولم تخل جماعةٌ من البشر ذاتُ تمدُّنٍ من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله.

ولننتقل إلى صنف الحاجي، وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولاَ مراعاتُه لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالةٍ غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري. قال الشاطبي: «هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفعِ الحرج، فلو لم يُراعَ دخل على المكلفين الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغَ الفساد المتوقَّع في المصالح العامة».[2] و[قد] مثَّلَهُ الأصوليون بالبيوع والإجارات والقراض والمساقاة. ويظهر أن معظم قسم المباح في المعاملات راجع إلى الحاجي. والنكاح الشرعي من قبيل الحاجي، وحفظ الأنساب - بمعنى إلحاق الأولاد بآبائهم - من

---

(١) انظر حاشية البناني على شرح جمع الجوامع، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٠.
قال الجلال المحلي عند شرحه قول تاج الدين السبكي بإضافة العرض إلى الكليات الخمسة المعروفة (الدين والنفس والعقل والنسب والمال) ما يأتي: «والعِرضُ، أي حفظُه المشروعُ له حدُّ القذف، وهذا زاده المصنف كالطوفي وعطفه بالواو إشارةً إلى أنه في رتبة المال، وعطف كلاًّ من الأربعة بالفاء لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة» (انظر الموضع نفسه).

(٢) الموافقات، مصدر سابق، ص٣٢٦، ونص كلام الشاطبي هو: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مُفْتَقَرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلَّفين - على الجملة - الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغَ الفساد العادي المتوقَّع في المصالح العامة».

الحاجي للأولاد وللآباء: فلِلأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة.

وحفظ الأعراض - أي حفظ أعراض الناس من الاعتداء عليها - هو من الحاجي لينكفَّ الناسُ عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام. ومن الحاجي ما هو تكملة للضروري، كسد بعض ذرائع الفساد، وكإقامة القضاء والوَزَعَة والشرطة لتنفيذ الشريعة.

ومن الحاجي ما يدخل في الكليات الخمسة المتقدمة في الضروري، إلاَّ أنه ليس بالغاً حدَّ الضرورة، كما أشرنا إليه فيما مضى من الأمثلة. فبعضُ أحكام النكاح ليست من الضروري، ولكنها من الحاجي، مثل اشتراط الولِي والشهرة. وبعضُ أحكام البيوع ليست من الضروري، مثل بيوع الآجال المحظورة لأجل سدِّ الذريعة، ومثل تحريم الربا، وأخذ الأجر على الضمان وعلى بذل الشفاعة؛ فإن كثيراً من تلك الأحكام تكميليةٌ لحفظ المال، وليست داخلةً في أصل حفظ المال.

وعنايةُ الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتَّبتْ الحدَّ على تفويت بعض أنواعه كحدِّ القذف. وفيما دونه مجال للمجتهدين، فلذلك نراهم مختلفين في حدِّ الشرب للقليل من المسكر وفي تحريم نكاح المتعة.

والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمالُ حالِ الأمة في نظامها حتى تعيش آمنةً مطمئنة ولها بهجةُ منظر المجتمع في مرأى بقَية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لِمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء كانت عاداتٍ عامة كستر العورة، أم

خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مِمَّا تُراعى فيها المداركُ البشرية الراقية. قال الغزالي: "هي التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته، لأن العبد ضعيف المنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة».[1] ومن التحسيني سدُّ ذرائعِ الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه.

فهذه أنواع المصالح باعتبار آثارها في قِوَام أمرِ الأمة. ولقد تتبع العلماءُ تصاريفَ الشريعة في أحكامها فوجدوها دائرةً حول هذه الأنواع الثلاثة، ووجدوها لا تكاد تُفِيتُ شيئاً منها ما وجدت السبيلَ إلى تحصيله، حيث لا يعارضه معارضٌ من جلب مصلحة أعظم أو درء مفسدة كبرى.

وليس غرضُنا من بيان هذه الأنواع مجردَ معرفةِ مراعاة الشريعة إياها في أحكامها الْمُتلقَّاة عنها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام [وهو مِمَّا يهم الفقهاء][2] - وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة - ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح، لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنَّمَا غرضُنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقينٌ

---

(١) المستصفى، مرجع سابق، ج١، ص٤١٨. ونص الغزالي بتمامه هو: «الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقعَ التحسين والتزيين والتيسير والمزائد [كذا في الأصل ولعلها: الفوائد]، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. مثاله: سلبُ العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبدَ نازلُ القدْر والرتبة، ضعيفُ الحال والمنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة».

(٢) طبعة الاستقامة (ص٨٦).

بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلَّت الحوادثُ التي لم يسبق حلولُها في زمن الشارع، ولا لها نظائرُ ذاتُ أحكامٍ متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلُها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية.

وهذا ما يُسمَّى **بالمصالح المرسلة**، ومعنى كونها مرسلةً أن الشريعة أرسلتها، فلم تَنُطْ بها حكماً مُعَيَّناً، ولا يُلْفَى في الشريعة لها نظيرٌ معيَّن له حكمٌ شرعي فتقاس هي عليه. فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد.

ولا ينبغي التردُّدُ في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئيٍّ حادث لا يُعرف له حكمٌ في الشرع بجزئيٍّ ثابت حكمُه في الشريعة للمُمَاثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فَلأَن نقول بحجية قياسِ مصلحةٍ كُلِّية حادثة في الأمة لا يُعرف لها حكمٌ على كلية ثابت اعتبارُها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أَوْلَى بنا وأجدرُ بالقياس وأدخلُ في الاحتجاج الشرعي.

وإنِّي لأعجب فَرْطَ العجب من إمام الحرمين -على جلالة علمه ونفاذ فهمه - كيف تردَّد في هذا المقام. وأما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرةً بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة، ومرةً بطرف رأي إمام الحرمين إذ تردد في مقدار المصلحة. وجلبُ كلام إمام الحرمين في كتاب البرهان وكلام الغزالي في المستصفى يطول.[1]

---

(١) راجع كلام إمام الحرمين في البرهان، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٢-٦١٠؛ وانظر كلام الغزالي في المصلحة المرسلة وما مثل به لها في المستصفى، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٠-٤٣٢.

ثم إني أُقَفِّي على أثرهما فأقول: لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطين بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل وتحدث لها النوائب. وإنه [ليس للعالم أن] يترقب حتَّى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الْمُلحَقة بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيلُ المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الْمُلحَقة بأحكام نظائرها بالقياس. وكيف يخالف عالمٌ في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخولٍ في التفاصيل ابتداءً، ثقةً بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها التي رُبَّما كان صلاحُ بعضها أضعفَ من صلاح بعض هذه الحوادث. ثم لا أحسب أن عالِماً يتردد بعد التأمل في أن قياس هذه الأجناس الْمُحدَثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع أو زمان المعتَبَرين من قدوة الأمة المجْمِعِين على نظائرها، أَوْلَى وأجدرُ بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح -عامها وخاصها- بعضها على بعض، لأن جزئيات المصالح قد يتطرق[1] الاحتمال:

١ـ إلى أدلة أصول أقيستها.

٢ـ وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسماة بالعلل.

٣ـ وإِلَى صحة المشابهة فيها.

فهذه مطارقُ احتمالاتٍ ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح فإن أدلةَ اعتبارها حاصلةٌ من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع، وإن أوصاف الحكمة

---

(١) في الأصل (طبعة الاستقامة ص٨٦ ونشرة الشركة التونسية للتوزيع ص٨٤): "يطرق"، والأولى ما أثبتناه.

قائمةٌ بذواتها غيرُ محتاجةٍ إلى تشبيهِ فرعٍ بأصل، وإنها واضحةٌ للناظر فيها وضوحاً متفاوتاً، لكنه غيرُ محتاجٍ إلى استنباطٍ ولا إلى سلوك مسالكه.

أفليست بهذه الامتيازات أجدرَ وأحَقَّ بأن تقاس على نظائر أجناسها الثابتة في الشريعة المستقراة من تصاريفها؟ فإن كان بعضُ تلك المصالحِ مصالحَ محضة بحيث لا تعارضها مصالحُ أخرى ولا تخالطها مفاسدُ، فلا يحسُن بأهل النظر في الشرع أن يختلفوا في تحصيلها. وإن كانت تعارضها مصالحُ أخرى أو تخالطها مفاسد، فهي حينئذٍ يُرْجَع بها إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد المشروح في المبحث السابق. وإنه مجال للاجتهاد بحسب قوة آثار المصالح المجتَلَبة وقوة ما يعارضها من المصالح والمفاسد، وبحسب تفاوت مراتب العلم بقوتها فتلحق بنظائر أجناسها الثابت بالاستقراء كونُها مقصودةً للشارع في تحصيل الراجح وإهمال المرجوح، وفي اعتبار عموم الحاجة إلى التحصيل وخصوصها. ويشبه أن يكون المخالف في تحصيلها بدون تردد مُلْحَقاً بنفاة القياس.

على أنك إذا افتقدت أحوالَ تحصيلِ المصالح ودرْءِ المفاسد تجدها مختلفة، فليست أحوالُ إجراء العدل بين الناس في حقوقهم الخاصة والاجتماعية - التي هي قِوَام المدنية في حالة السلم - بِمُمَاثلةٍ لأحوال إجراء المصالح الجندية والسياسية الحربية في حال الحرب والخوف عند مواجهة العدو؛ لأن أوقات الحروب ليس فيها مُتَّسَعٌ للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هي ساعاتُ مُكْنَةٍ أو خروج من ضيق تقتضي البِدارَ إلى تحصيل أو دفعِ ما عنَّ من الفرص بقطع النظر عمَّا عسى أن يلحقها من الأضرار الجزئية اللاَّحقة أو المصالح الجزئية الفائتة. على أنك تجد فرقاً واضحاً بين حالةِ دفع جيش العدو النازل وحالةِ قصدِنَا إلى بلاد العدو من حيث ما يتسع من التأمل لموازنة المصالح.

ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمة من عصر الصحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم – فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة – إلاَّ الاستنادَ إلى المصالح المرسلة العامة أو الغالبة، بحسب اجتهادهم الذي صيَّر تواطؤَهم عليه أدلةً ظنِّيةً قريبة من القطع؛ وقلما كان مستندُهم في إجماعهم دليلاً من كتاب أو سنة. ولأجل ذلك عُدَّ الإجماعُ دليلاً ثالثاً لأنه لا يُدْرَى مستندُه، ولو انحصر مستندُه في دليل الكتاب والسنة لكان مُلْحَقاً بالكتاب والسنة ولم يكن قسيماً لهما. مثالُه جمع القرآن في المصحف قد أمر به أبو بكر بطلب من عمر وتبعه بقية الصحابة. روى البخاري أن زيد بن ثابت قال: «أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استَحَرَّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنِّي أخشى أن يستحر القتلُ بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ ؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، وإنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ . قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله؟ قال أبو بكر: هو والله خير».[1]

فقول عمر: «هو والله خير»، ثم انشراح صدر أبي بكر، نعلم منه أنه من المصالح، لأن الخير مراد به الصلاح للأمة. وقول أبي بكر وزيد بن ثابت: «لم يفعله رسول الله ﷺ »، نعلم منه أنه مصلحة مرسلة ليس في الشريعة ما يشهد

---

(١) انظر قصة جمع القرآن في صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، الحديث ٤٦٧٩، مج٣، ج٥، ص٢٥٥-٢٥٦؛ وكتاب فضائل القرآن، الحديثان ٤٩٨٦-٤٩٨٧، (مج٣، ج٦، ص٤١٦-٤٢٥)؛ وكتاب الأحكام، الحديث ٧١٩١ (مج٤، ج٨، ص٢٦٢)؛ وكتاب التوحيد، الحديث ٧٤٢٥ (مج٤، ج٨، ص٥٣٥)؛ المسند لأحمد بن حنبل، ج١، ص١٣، سنن الترمذي، تفسير سورة التوبة، باب رقم١٨.

لاعتبارها، وقد أجمع الصحابة على اعتبار ذلك. وكذلك إجماعهم على جعل حدِّ شارب الخمر ثمانين جلدةً في خلافة عمر الذي تبعه الخلفاء وقضاة الإسلام، وتدوين ديوان العطاء، وترك عمر قسمةَ المغانم من أرض سواد العراق لتكون عدة لنوائب المسلمين إذا قلت الفتوح، وكتابة حديث رسول الله ﷺ في زمن عمر بن عبد العزيز، وقول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، فقد تبعه على جعله أصلاً كثيرٌ من العلماء منهم مالك بن أنس. وكذلك ما أحدثه قضاة الإسلام وأئمته من أساليب المرافعات، وضرب الآجال، واستفسار الشهود، والسجن لِلْمُلِدِّ عن الجواب، وإحداث يمين القضاء لمن أثبت لنفسه حقّاً بالحجة على ميت أو غائب ونحو ذلك.

ولننتقل الآن إلى **التقسيم الثاني** للمصالح، وذلك باعتبار تعلقها بعموم الأمة أوجماعتها أو أفرادها، فتنقسم بهذا الاعتبار إلى **كلية وجزئية**. ويُراد بالكلية في اصطلاحهم ما كان عائداً على عموم الأمة عوْداً متماثلاً، وما كان عائداً على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، وبالجزئية ماعدا ذلك.

فالمصلحة العامة لجميع الأمة قليلةُ الأمثلة وهي مثل حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين - مكة والمدينة - من أن يقعا في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حُفاظه وتلف مصاحفه معا، وحفظ علم السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك مِمَّا صلاحُه وفسادُه يتناول جميعَ الأمة وكلَّ فرد منها. وبعض صور الضروري والحاجي مِمَّا يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة والمفسدة اللتان تعودان على الجماعات العظيمة، فهي

الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بالأمصار والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها، مثل التشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود المنعقدة بين أمراء المسلمين وملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة، وتأمين البحار التي تحت سلطة غير المسلمين لتمكين المسلمين من مخرها آمنين إذا مروا بأسمات شطوط غير المسلمين، والعقود المنعقدة مع تجار غير المسلمين إذا دخلوا إلى مراسي الإسلام على عُشْرِ أثمان ما يبيعونه ببلاد الإسلام من السلع والطعام، أو على نصف العُشُر إذا جلبوا الطعام إلى الحرمين خاصة.

والمصلحة الجزئية الخاصة هي مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات.

وأما التقسيم باعتبار تحقّقِ الحاجة إلى جلبها أو دفع الفساد عن أن يحيق بها، فتنقسم بذلك إلى قطعية، وظنية، ووهمية.

فالقطعية هي التي دلت عليها أدلةٌ من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران:٩٧)، وما تضافرت الأدلةُ الكثيرة عليه مِمَّا مُسْتَنَدُه استقراءُ الشريعة مثل الكليات الضرورية المتقدمة، أو ما دل العقلُ على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً أو أن في حصول ضده ضرّاً عظيماً على الأمة، مثل قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر ﷺ.

وأما الظنية فمنها ما اقتضى العقلُ ظنَّه، مثل اتخاذ كلاب الحراسة في الدور

في الحضر في زمن الخوف في القيروان: كان الشيخ أبو محمد بن أبي زيد[1] اتخذ كلباً بداره فقيل له: إن مالكاً كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك مثل هذا الزمن لاتخذ أسداً على باب داره؛ أو دل عليه دليلٌ ظنّيٌّ من الشرع مثل حديث «لا يقضي القاضي وهو غضبان».[2]

وأمّا الوهمية فهي التي يُتَخَيَّل فيها صلاحٌ وخيرٌ وهو عند التأمل ضر؛ إمَّا لخَفاء ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين، فإن الحاصل بها لمتناوليها ملائمٌ لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم، وإمَّا لكون الصلاح مغموراً بفساد كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة:٢١٩).

هذا جِمَاعُ القول في المصالح المُعْتبرَة شرعاً، ولإطالة الكلام في ذلك فائدة عظيمة ليتعلَّم مُزاوِلُ هذا العلم أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه

(١) ابن أبي زيد، هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبدالرحمن النفزي (نسبة إلى نفزة من أعمال الأندلس) القيرواني، ولد في مدينة القيروان بتونس سنة ٣١٠ وتوفي بها سنة ٣٨٦هـ. كان عمدة زمانه في الفقه والأصول وغيرهما من العلوم الإسلامية. ترك العديد من التصانيف في الفقه وأصول الدين والقرآن الكريم والزهد والرقائق والرد على المبتدعين المناوئين للسنة، وقد ذكر بعض المترجمين له أن عددها خمسة وعشرون، وذكر آخرون أنها أكثر من ذلك. ويكفي أن نذكر له هنا كتباً أربعة كان عليها المعوَّل عند أتباع المذهب المالكي وهي: الرسالة، والنوادر والزيادات ومختصر المدونة.
للمزيد من التفاصيل عن حياته وآثاره راجع ما كتبه الأستاذ عبد المجيد تركي في تحقيقه لكتاب الجامع (نشر دار الغرب الإسلامي ببيروت)، وما كتبه الأستاذان محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ في تحقيقهما للكتاب نفسه (نشر مؤسسة الرسالة ببيروت).

(٢) سيأتي تخريجه في فصل "مقاصد أحكام القضاء والشهادة".

إن لم يتبع هذا المسلكَ الواضح والحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وباقيا، [ولم يأمن أن يسلك وادياً أخوف إلاّ ما وقى الله ساريا].[1]

وللمصالح والمفاسد تقسيمٌ آخر باعتبار كونها حاصلةً من الأفعال بالقصد أو حاصلةً بالمآل، وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه. فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة. فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقامٌ سهل والامتثال له فيها هيِّن، واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخرامها فذاك [هو] المقام المرتبك، وفيه تتفاوت مداركُ العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضا، فتَطَلع فيه الحيل والذرائع، وفيه التفطن للعلل وضده، وفيه ظهر تفاوت الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام. وسيظهر ذلك في مبحث الحيل ومبحث سدِّ الذرائع.

---

(١) [تلميح إلى قول الشاعر:

مررت على واد السباع ولا أرى ... كوادي السباع يظلم واديا
أقل به ركب أتوه تئية ... وأخوف إلا ما وقى الله ساريا]

ما بين المعقوفتين في المتن والهامش مأخوذ من طبعة الاستقامة (ص٩١).

عموم شريعة الإسلام

معلومٌ بالضرورة من الدين أن شريعةَ الإسلام جاءت شريعةً عامّةً داعيةً جميعَ البشر إلى اتباعها، لأنها لَمَّا كانت خاتمةَ الشرائع استلزم ذلك عمومَها – لا محالة – سائرَ أقطار المعمور وفي سائر أزمنة هذا العالم. والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، بحيث بلغت مبلغَ التواتر المعنوي. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ:٢٨)، وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف:١٥٨)، وفي الحديث الصحيح: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحدٌ قبلي»، فعدّ منها: «وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة، وبُعِثْتُ إلى الناس عامة».[1] فعمومُ الشريعة معلومٌ للمسلمين بالضرورة، فلا حاجة بنا إلى الإطالة به إذ لسنا الآن في مقام إثباته على منكريه، وإنما غرضنا الإفضاءُ إلى ما يترتب عليه.

وإذ قد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلامُ آخرَ الأديان التي خاطب اللهُ بها عبادَه، تَعيَّن أن يكون أصلُه الذي ينبني عليه وصفاً مشتركاً بين سائر البشر، ومستقرّاً في نفوسهم، ومرتاضةً عليه العقولُ السليمة منهم، ألا وهو وصف

---

(١) انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، كتاب التيمم، الحديث ٣٣٥، مج١، ج١، ص١٠٩؛ وانظر كذلك سنن الدارمي، كتاب السير، الحديث ٢٤٦٧، ج٢، ص٢٤٤؛ وانظر رواية بلفظ مختلف في صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، الحديث ٥٢١ (ج١، ص٣٧٠-٣٧١)، وفي سنن الترمذي (سلسلة الكتب الستة. طبعة استانبول)، كتاب السير - باب ما جاء في الغنيمة، الحديث ١٥٥٣ (ص١٢٣).

الفطرة، حتى تكون أحكامُ الشريعة مقبولةً عند أهل الآراء الراجحة من الناس الذين يستطيعون فهمَ مغزاها، فيتقبلوا ما يأتيهم منها بنفوس مطمئنة وصدور منثلجة، فيتبعوها دون تردد ولا انقطاع، وحتّى يتسنّى لأرفعهم قدراً في الفهم محاذاةُ نظائرها وتفريعُ فروعها، وحتّى يكون تلقّي بقية طبقات الأمة - الذين لم يبلغوا مستوى أهل الآراء الراجحة - إياها تلقّياً عن طيب نفس، ويسهل امتثالُهم لِما يؤمرون به منها.

وإذ قد تعذّر أن يكون الجائي بالشريعة جماعةً من الرّسل من جميع أجناس البشر أو قبائلهم إذ لا يستقيم الأمر في ذلك التعدّد، اختار الله تعالى للإرسال بهذه الشريعة رسولاً من الأمة العربية إذ هو واحدٌ من البشر، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَراً رَّسُولاً، قُل لَّوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلاَئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكاً رَّسُولاً﴾ (الإسراء:٩٤-٩٥).

ولله تعالى حِكَمٌ جَمّة في أن اختار لهذه الرسالة رجلاً عربيّاً، وليس هذا موضعَ بيانِ ما بلغ إليه العلم من تلك الحكم، وقد قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام:١٢٤).[1]

(١) قال المصنف في تفسير هذه الآية وبياناً لحكمة الله تعالى في إرسال الرسل: «فالآية دالة على أن الرسول يُخلق خلقةً مناسبة لِمُراد الله في إرساله، والله حين خلقه عالمٌ بأنه سيرسله، وقد يخلق نفوساً صالحة للرسالة ولا تكون حكمة [في] إرسال أربابها. فالاستعداد مهيِّئٌ لاصطفاء الله، وليس موجباً له، وذلك معنى قول بعض المتكلمين: إن الاستعداد الذاتي ليس بموجب للرسالة خلافاً للفلاسفة. ولعل مراد الفلاسفة لا يبعد عن مراد المتكلمين، وقد أشار ابن سينا في الإشارات إلى شيء من هذا في النمط التاسع». تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج٥، ج٨، ص٥٥.

بيدَ أنّا نقول: إن رسول الله ﷺ لَمَّا كان عربيّاً كان بحكم الضرورة يتكلم بلسان العرب، فلزم أن يكون المتلقّون منه الشريعةَ بادئ ذي بدء عربا. فالعرب هم حَمَلَةُ شريعة الإسلام إلى سائر المخاطَبين بها، وهم من جملتهم، واختارهم الله لهذه الأمانة لأنهم يؤمئذٍ قد امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم.

فَهُمْ بالوصف الأول أهلٌ لفهم الدين وتلقيه، وبالوصف الثاني أهلٌ لحفظه وعدم الاضطراب في تلقّيه، وبالوصف الثالث أهلٌ لسرعة التخلق به، إذ هم أقربُ إلى الفطرة السليمة ولم يكونوا على شريعة مُعْتَدٍّ بها متماثلة حتى يصمّمُوا على نصرها.[1] وبالوصف الرابع أهلٌ لمعاشرة الأمم؛ إذْ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى. فإن حزازات العرب ما كانت إلاَّ بين قبائلهم، بخلاف حال الفرس مع الروم وحال القبط مع الإسرائليين. ولا عبرةَ بما جرى بين قبائل العرب وبين الفرس والروم في نحو يومِ ذِي قار ويوم حليمة لأنها حوادث نادرة. على أن العرب كانوا فيها يقاتلون انتصاراً لغيرهم من الفرس أو الروم، فإحَنُهم معهم محجوبة بإحن من قاتلوا هم وراءهم.

ومن أعظم ما يقتضيه عمومُ الشريعة أن تكون أحكامُها سواءً لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عونٌ على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة. ولهذه الحكمة والخصوصية جعل اللهُ هذه الشريعةَ مبنيةً على اعتبار الحِكَم والعلل التي هي من مُدْرَكات

---

(١) من أجل ذلك كان نصارى العرب أبعدَهم عن الدخول في الإسلام لأنهم رأوا أنفسهم على دين قويم. ومن أجله صمَّمَ اليهودُ بالمدينة على ملازمة دينهم إلا نفراً قليلا. - (المؤلف).

العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد. وقد أجمع علماءُ الإسلام في سائر العصور -إلاَّ الذين لا يُعْتَدُّ بمخالفتهم - على أن علماء الأمة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة والاستنباط منها، وجعلوا من أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٦)، وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر:٢)؛ وهما دليلان خطابيان، ولكننا نتمسك في هذا بالإجماع وعمل الصحابة وعلماء الأمة في سائر العصور.

ومن آثار ذلك ورود الكليات الكثيرة في آي القرآن، نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥)، وقوله: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد:٢٥)، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة:١٧٩).

وفي الأحاديث نجد القواعد العامة مثل قول النبيﷺ: «إن دماءكم وأموالكم وأبشاركم عليكم حرام»،[1] وقوله: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»،[2] وقوله: «لا ضرر ولا ضرار». وكذلك المُجْملاتُ والمُطْلَقات التي في القرآن معظمها مُرَادٌ إطلاقهُ وإجمالُه. ولكن الفقهاء أعنتوا أنفسهم في تطلب بيان المجمل وتقييد المطلق بحَمْلِ اللفظِ المطلق في موضعٍ على مقيَّدٍ في موضع آخر،

---

(١) جزء من خطبة النبي ﷺ في الحج، وفيها أعراضكم بدل أبشاركم. انظر صحيح البخاري، كتاب الحج - باب الخطبة أيام منى، الأحاديث ١٧٣٩-١٧٤٢ (، مج١، ج٢، ص٥٣٥-٥٣٧). وللحديث أطراف في كتب أخرى: انظر خاصة كتاب الأدب، الحديث ٦٠٤٣ (مج٤، ج٧، ص١١٠)، وكتاب الحدود، الحديث٦٧٨٥ (مج٤، ج٨، ص٣٢٨)، وكتاب الفتن، الحديث ٧٠٧٨ (الجزء نفسه، ص٤٢٧). وانظر سنن الدارمي، كتاب المناسك، الحديث ١٩١٦ (ج٢، ص٩٢).

(٢) سنن النسائي، كتاب الأشربة، الحديث ٥٦٠٧ (مج٤، ج٨، ص٣٠٠) (عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده)؛ سنن الدارقطني، كتاب الأشربة، مج٢، ج٤، ص٢٥٠ و٢٥٤ و٢٦٢؛ وهو كذلك في كتاب الأشربة في كل من سنن ابن ماجه وسنن الترمذي.

وإن لم يكونا من نوع واحد، ولهم في ذلك طرائقُ.[1]

وقد وقع ذلك في عصـر الصحابـة في فهـمِ عبـد الله بـن مسـعود - وهـو بالكوفة - قولَهُ تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ (النساء:٢٣)، أن العقـد علـى الأم لا يحرم البنت حتى يدخل بالأم حَمْلاً على قوله تعالى: ﴿وَرَبَـائِبُكُمُ اللَّاتِـي فِـي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَـاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء:٢٣)، حتى رجع ابن مسعود إلى المدينة فأخبر أن السنة مضت على اعتبـار الإطـلاق في أمهـات نسـائكم. ومـن العجيـب أن أهـل الأصـول توسَّعُوا في حمل المطلق على المقيد، ولو كان الإطلاق في الحكم التقيُّدَ في جنسه.

وما كان من التشريعات جزئيّاً - وهـي قضايـا الأعيـان - يحتمـل أن يُـرَاد تعميمُه ويحتمل أن يراد تخصيصُه. ولعل هذا النوع هو الـذي نهـى رسـول الله ﷺ عن كتابته فقال: «لا تكتبوا عنى غير القرآن»،[2] خشيةَ أن تُتخَـذَ الجزئيـاتُ الخاصة كلياتٍ عامة. ولذلك احتاج المسلمون إلى صدور إذنٍ من الرسول عليه الصلاة والسلام حين أراد أبو شاه أن يكتبوا له قولَ رسـولِ الله عليـه الصـلاة والسلام في تحديد الحرم، فقال لهم: «اكتبـوا لأبـي شـاه».[3] ولذلـك نجـد بـين العلماء اختلافاً كثيراً في الاحتجاج بقضايا الأعيان وبأخبار الآحاد إذا خـالفت القواعد، أي الكليات اللفظية أو المعنوية، أو خالفت القياس، أو خالفت عمـل

(١) جمعنا هنا بين ما في طبعة الاستقامة (ص٩٤) وطبعة الشركة التونسية (ص٩٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزهد، الحديث ٣٠٠٤ (ج٤، ص٢٢٩٧)، ونـص الحديـث (عـن أبـي سعيد الخدري): «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حـرج، ومن كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعده من النار».

(٣) صحيح البخاري (عن أبي هريرة)، كتاب العلم، الحديث ١١٢، مج١، ج١، ص٤٤-٤٥؛ ولم يرد فيه ذكر اسم أبي شاه، وإنما ورد في الحديث ٢٤٣٤ (كتاب اللقطة، مج٢، ج٣، ص١٣٢-١٣٣) وفي الحديث ٦٨٨٠ (كتاب الديات، مج٤، ج٨، ص٣٥٧).

أهل المدينة على مذاهب معروفة في أصول الفقه.

إذاً فمراعاةُ عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، وإنَّما يسَعُه تشريعُ الإباحة حتى يتمتع كلُّ فريق من الناس ببقاء عوائدهم. لكن الإباحة لَمَّا كان أصلها الدلالة على أن المباح ليس فيه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يُرَاعَى ذلك في العوائد. فمتى اشتملت على مصلحة ضرورية أو حاجية للأمة كلها، أو ظهرت فيها مفسدةٌ معتبرة لأهلها، لَزِم أن يُصار بتلك العوائد إلى الانزواء تحت القواعد التشريعية العامة من وجوب أو تحريم.

ولهذا نرى التشريعَ لم يتعرض لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب، فلم يندب الناسَ إلى ركوب الإبل في الأسفار، ولم يمنع أهلَ مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر؛ لذلك لم يحتج المسلمون إلى تطلُّبِ دليلٍ على إباحة استعمال العجل والعربات والأرتال. وكذلك أصنافُ المطاعم التي لا تشتمل على شيءٍ محرم الأكل، بحيث لا يسألُ عن ذلك إلا جاهلٌ بالتركيب أو جاهل بكيفية التشريع.

فنحنُ نُوقِن أنَّ عاداتِ قومٍ ليست يحق لها - بما هي عاداتٌ - أن يُحْمَل عليها قومٌ آخرون في التشريع، ولا أن يُحْمَل عليها أصحابُها كذلك. نعم يراعي التشريعُ حَمْل أصحابها عليها ماداموا لم يغيِّروها، لأن التزامَهم إياها واطرادَها فيهم يجعلها مُنْزَلَةً مَنْزِلَةَ الشروط بينهم، يُحْمَلون عليها في معاملتهم إذا سكتوا عمَّا يُضادُّها. ومثاله قول مالك رحمه الله بأن المرأةَ ذات القدر لا تُجْبَرُ على إرضاع ولدها في العصمة، لأن ذلك عرفٌ تعارفه الناس فهو كالشرط، وجعل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة:٢٣٣)، مخصوصاً بغير ذات القدر، أو جعله مَسُوقاً لغرض التحديد

بالمدة، وليس مسوقاً لأصل إيجاب الإرضاع.

ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفعُ حيرةٍ وإشكالٍ عظيمٍ يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجهً مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود: أن رسول الله ﷺ «لعن الواصلات والمستوصلات، والواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»،[1] فإنَّ الفهم يكادُ يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيُّن المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهُهُ عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة، فالنهيُ عنها نهيٌ عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ (الأحزاب:٥٩)، فهذا شرْعٌ رُوعِيتْ فيه عادةُ العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب.

والتَّفَقُّهُ في هذا والتهمُّمُ بإدراك علل التشريع في مثله يلوح لنا منه بارقٌ

(١) انظر عدة روايات في هذا المعنى لم يرد فيها ذكر "الواصلات والمستوصلات" (بالجمع) وإن وردت عبارة "الواصلة والمستوصلة" (بالإفراد) في بعضها، في صحيح البخاري، "كتاب اللباس"، الأحاديث ٥٩٣١-٥٩٤٨ (مج٤، ج٧، ص٨١-٨٥)؛ وانظر صحيح مسلم، الحديث ٢١٢٥، مج٣، ص١٦٧٨؛ وسنن الترمذي، "كتاب اللباس"، الحديث ١٧٥٩، ج٤، ص٢٣٦؛ وسنن ابن ماجه، "أبواب النكاح"، الحديث ١٩٩٦، ج٣، ص٣٦٧.

فرْقٍ بين ما يصلح من جزئيات الشريعة لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيرُه وما لا يصلح لذلك، فليس الأمر في التشريع على سواء.

ولقد يُعَدُّ مِمَّا يناسب عمومَ الشريعة أنها أوكلت أموراً كثيرة لاجتهاد علمائها، مِمَّا لم يقم دليل على تعيين حكمه وإرادة راويه؛ وفي الحديث: «إن الله حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غيرَ نسيان فلا تسألوا عنها».[1] وإلى هذا يرجع ما قدَّمْنَا عن نهي الرسول ﷺ أن يكتبوا عنه غير القرآن خشيةَ التباسِ التشريع العام بالتشريع الخاص. وقد كان الصحابة يتأسون ما فعله رسول الله ﷺ أو قضى به ولم يرد فيه نصٌّ لفظي يقتضي الدوام، لأنه ينير لهم وجوهَ الحق، ولأن أحوالَهم كانت قريبةً من الحال التي كانت في زمن رسول الله ﷺ. ولذلك أمر عمر بن عبد العزيز في خلافته أو إمارته أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بكتابة ما روي عن رسول الله ﷺ من الآثار. وأحسب أنه أراد أن تكون نبراساً يستضيء به علماءُ الأمة في تفهُّم مقاصد الشريعة ومنازعها، إذ قد يضيق الوقتُ ويقصرُ النظرُ عن الاستنباط من أصول أدلة الشريعة، مع أنَّهم ربما جدَّدوا أحكاماً لتلك الجزئيات إذا تجددت الأحوال. وقد قال عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور».

ومثالُ هذا أن رسول الله ﷺ ضرب في شرب الخمر ضرباً غير محصور العدد ولا الآلة، وضرب أبو بكر أربعين سوطا، ثم ضرب عمر ثمانين برأي من علي إذ قال له: «إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى أن

---

(١) سنن الدارقطني، كتاب الأشربة، الحديث ١٠٤، مج٢، ج٤، ص٢٩٨؛ ونص الحديث عن أبي الدرداء: «إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها، رحمةً بكم فاقبلوها».

عليه حد الفرية»؛[1] وفيه إقامةُ الحد مع الشك في حصول مسببه اعتباراً بالظَّنَّة، وهو منزع غريب.

ومن الأمثلة في التحديد عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وَأُرُوش الجنايات، مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقصُ القيمة أو الرواج، فلا يصلح لأن يبقى عوضاً لِمَا عوض به فيما مضى. ومن أمثلة ذلك ما حدد به فقهاء المالكية مقادير الآجال للحج ونحوها. وما ذهب إليه فقهاء المذاهب في ألفاظ الطلاق والأيمان، فتسمع ألفاظاً لم يبق للناس عهدٌ بها مثل "اللازمة والحرام[2] ونحو ذلك من كلمات تجري على الألسن ولم يبق للناس علمٌ بمدلولها. فهذه أمثلة نتأمل فيها ونحتذيها.

فعمومُ الشريعة سائرَ البشر في سائر العصور مِمَّا أجمع عليه المسلمون. وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحةٌ للناس في كل زمان ومكان، ولم يُبيِّنوا كيفيةَ هذه الصلوحية، وهي عندي تحتمل أن تُتَصَوَّر بكيفيتين.

الكيفية الأولى: أن هذه الشريعةَ قابلةٌ بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسايرُ أحكامُها مختلفَ الأحوال دون حرجٍ ولا مشقّةٍ ولا عسر. وشواهدُ هذه الكيفية ما نجده من محامل علماء الأمة أدلةً كثيرة من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال. ولكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، فإذ جُمِعت أنصباؤُهم تجمَّع منها شيءٌ وفير من تأويل ظواهر الأحكام

(١) الموطأ: كتاب الأشربة - باب الحد في الخمر، الحديث ١٥٣١، ص٦٠٧؛ ونصه كما رواه مالك: «عن ثور بن زيد الدِّيلمي، أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب: أرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكَر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى - أو كما قال - فجلد عمر في الخمر ثمانين».

(٢) من عبارات الطلاق التي يتلفظ بها كثير من الناس في تونس وخاصة في القرى والأرياف.

على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس. مثاله النهيُ عن كــراء الأرض: قـال مالك والجمهور: مَحْمَلُ النَّهي علـى التـورُّع وقصـدِ مواسـاة بعـض المسـلمين بعضاً دون جزمٍ بنقض عقدة كراء الأرض، وكالنهي عـن جـر السـلف منفعـة. وقد حمله جماعةٌ من فقهاء الحنفية على ما ليس فيـه ضـرورة، ولـذا رخَّصـوا في بيع الوفاء في كروم بخارى.

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصــور والأمـم قـابلاً للتشـكيل وفق[1] أحكــام الإســلام دون حـرج ولا مشـقة ولا عسـر، كمـا أمكـن تغيـير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتــار والهنـود و[أهل] الصين والترك، من غير أن يجــدوا حرجـاً ولا عســراً في الإقـلاع عمـا نزعوه من قديــم أحوالهــم الباطلـة، ومـن دون أن يلجـؤوا إلى الانسـلاخ عمـا اعتادوه وتعارفوه من العوائد المقبولة.

[وهاتان الكيفيتان متآيلتان، وقد جمعهما معــاً مغـزى قولـه تعـالى: ﴿ وَمَـا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)].[2]

فلا يجدر بحالٍ أن يكون معنى صلوحية الشريعة للبشر أن النـاس يُحمَلـون على اتباع أحوال أمةٍ خاصة مثل أحوال العــرب في زمـان التشـريع، ولا علـى اتباع تفريعاتِ الأحكام وجزئيات الأقضية المُرَاعَى فيها صلاحٌ خاصٌّ لِمَنْ كان التشريعُ بين ظهرانيهــم، سـواءً لاءم ذلـك أحـوالَ بقيـة الأمـم والعصـور أم لم يلائم، فتكونُ صلوحيتُها مشوبةً بحرج ومخالِفةً مـا لا يسـتطيع النـاسُ الانقطـاعَ عنه. ويعلِّلُ معنى الصلوحية بأن يعمل الناسُ بها في كل عصر فلا يهلكــوا ولا

---

(١) في طبعة الاستقامة (ص٩٨) نشرة الشركة التونسية (ص٩٣) "على نحو"، والأنسب ما أثبتناه.
(٢) الاستقامة، ص٩٨.

يعتنوا، إذ لو كان هذا هو معنى صلوحية الشريعة لكل زمان ومكان لَمَا كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، إذ لا نجد في شريعةٍ من الشرائع المتبعة أحكاماً لو حُمِل الناسُ عليها لهلكوا أو صاروا فوضى. إذاً يكون في مستطاع أهل كل شريعة أن ينتحلوا لشريعتهم وصف الدوام.

فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامُها كلياتٍ ومعاني مشتملةً على حِكَمٍ ومصالح، صالحةً لأن تتفرع منها أحكامٌ مختلفةُ الصور متحدةُ المقاصد. ولذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفريع والتحديد، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَئَاذُوهُمَا﴾ (النساء:١٦)، ولم يذكر ضرباً ولا رجماً. وورد في القرآن والسنة النهيُ عن كثرة السؤال عن الأحكام، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْئَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ (المائدة:١٠١-١٠٢)، وفي الحديث الصحيح: «وسكت (أي الله) عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها». وفي الحديث: «إن شرَّ الناس من سأل عن شيءٍ فحُرِّم من أجل مسألته».[1] [وقد كان النبي ﷺ نهى أن يكتبوا عنه غيرَ القرآن، لأنه كان يقول أقوالاً ويعامل الناس معاملةً هي أثرُ أحوال خاصة قد يظن الناقلون أنها صالحةٌ للاطراد، مثل حديث: «قضى بالشفعة للجار». قال علماؤنا لا حجة فيه لاحتمال خصوصيته لذلك الجار، أي بأن

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، الحديث ٧٢٨٩، مج٤، ج٨، ص٤٩٢؛ وصحيح مسلم، الحديث ٢٣٥٨، ج٤، ص١٨٣١؛ مع اختلاف بسيط في اللفظ. ولفظ الحديث عند البخاري: عن سعد بن أبي وقاص عن أبيه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ أعظم المسلمين جُرْماً من سأل عن شيءٍ لم يحرم فحُرِّم من أجل مسألته».

صادف كونه شريكاً وجاراً فظن الراوي أن القضاءَ له لأجل الجوار.][1] وكان مالك يكره افتراض النوازل للتفقه ويقول لمن يسأله عن حادثة مفروضة الوقوع: دعْها حتى تقع.

غير أن القرآن لَمَّا أنزل في أحوال مختلفة الصور، وكان المقصد منه إرشاد الأمة إلى طرق من الإرشاد كثيرة، وكان المقصد من لفظه الإعجاز، نجده قد اشتمل على أنواعٍ من أساليب التشريع: ففيه التشريعُ العام الكلِّي، وفيه التشريعاتُ الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت، وهي أيضاً بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات. ففي القرآن جزئياتٌ تساوي الجزئيات التي وردت في السنة، مثل قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:٢)، وقوله: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء:٣٤)، وفيه التشريعات المنسوخة تماما؛ لكن الغالب على أنواعِ التشريع منه هو النوع الكلي.

وأما السنة فقد أحصاها العلماءُ من الصحابة ومن تلقَّى منهم، واختلفت الدواعي للإحصاء، كما اختلفت الشروطُ في القبول، فكانت في معظمها تشريعاتٍ جزئية لأنها في قضايا عينية، وكانت فيها تشريعاتٌ كلية واضحة صالحة لأن تكون أساسَ التشريع. فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غُنْيَةٌ عن تقسيم التشريع إلى قسميه، وعن صرف جميع الوُسْع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من موارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه؛ وهذا عمل عظيم ليس بالهيِّن، وقد بذل فيه سلفُ علمائِنا غايةَ المقدور وحصلوا من البصيرة فيه على شيء غير منزور.

---

(١) الاستقامة، ص٩٩.

المساواة

ومن أول الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة ويتوقف النظرُ فيها على تحقيق معرفة عمومها ومواقع ذلك العموم، كيفيةُ المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادَها وتحقيقُ مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها.

ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)، فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال بجعل المسلمين سواءً في الحقوق المخوَّلة في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثَرَ للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون. فإذا علمنا أن المسلمين سواءٌ بأصل الخلقة واتحاد الدين، تحققنا أنهم أحقاء بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم لا يؤثر في ذلك التساوي مؤثرٌ من قوة أو ضعف. فلا تكون عزة العزيز زائدةً له من آثار التشريع، ولا ضعف الذليل حائلاً بينه وبين مساواتِهِ غيرَه في آثار التشريع.

وبناءً على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكلُّ ما شهدت الفطرةُ بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم. وكل ما شهدت الفطرةُ بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، ويكون ذلك موكولاً إلى النظم المدنية التي تتعلق بها سياسةُ الإسلام لا تشريعُه. ففي المقام الأول قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ

فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا﴾ (النساء:١٣٥)؛ وفي المقام الثاني قول الله تعالى: ﴿لاَ يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ (الحديد:١٠).

فالمساواة في التشريع للأمة ناظرةٌ إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مِمَّا لا يؤثر التمايز فيه أثراً في صلاح العالم. فالناس سواء في البشرية: «كلُّكم من آدم»،[1] وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثرَ لِمَا بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبَّر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبَّر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشؤوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبَّر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.

وأعظمُ ذلك حقُّ الانتساب إلى الجامعة الدينية المعبر عنه بحفظ الدين، ووسائلُ كل ذلك ومكمِّلاته لاحقةٌ بالمُتَوسَّل إليه وبالمكمَّل. فظهر تساوي الناس في نظر التشريع في الضروري والحاجي، ولا نجد بينهم فروقاً في الضروري، وقلَّمَا نجد فروقاً في الحاجي مثل سلب العبد أهلية التصرف في المال إلاَّ بإذن سيده. وإنما تنشأ الفروقُ عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة.

فالمساواة في التشريع أصلٌ لا يتخلَّف إلاَّ عند وجود مانع، فلا يحتاج إثباتُ التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولذلك صرَّح علماءُ الأمة بأن

---

(١) انظر في هذا المعنى روايتين في المسند لأحمد بن حنبل، ج٤، ص١٥٨، وج٥، ص٤١١.

خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العباراتُ من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك.

وفي صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا»، وقرأ آية النساء.[1] والأصل في الأفعال الصادرة من رسول الله ﷺ أنها مشروعةٌ للأمة حتى يدل دليلٌ على الخصوصية.

وموانع المساواة: هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاءَ حكمِ المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وأعني بالعوارض اعتباراتٍ تلوح في أحوال معروضات المساواة فيصير إجراءُ المساواة في أحوال تلك المعروضات غيرَ عائدٍ بالصلاح في بابه، ويكون الصلاح في ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها - أي عند تلك العوارض - فساداً راجحاً أو خالصا.

وليس المرادُ من تسميتِها بالعوارض أنها أمورٌ عارضة مؤقتة، لأن هذه العوارضَ قد تكون دائمةً أو غالبةَ الحصول. وإنَّمَا تسميتُها بالعوارض من حيث أنها تُبْطِل أصلاً منظوراً إليه في الشريعة نظراً أول، فجُعِلت لأجل ذلك أموراً عارضة إذ كانت مُبْطِلَةً أصلاً أصيلاً، لأننا بينًّا أن المساواة هي الأصل في التشريع.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، الحديث ٤٨٩٤ (مج٣، ج٦، ص ٣٦٨-٣٦٩)؛ والمقصود بآية النساء قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لاَّ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ يَسْرِقْنَ وَلاَ يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلاَدَهُنَّ وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الممتحنة:١٢).

وقاعدة اعتبار هذه الموانع واعتبار تأثيرها في منع المساواة أنَّ اعتبارها يكون بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة حصولها، وأن اعتبارها موانعَ للمساواة يكون في الغرض الذي من حقها أن تَمْنعَ المساواة فيه لا مطلقا. فالفضائل مثلاً تَمْنعُ مساواة الفاضل للمفضول في الجزاء والمنح، ولا تمنع مساواتَهُمَا في الحقوق الأخرى. والمَرْجِع في معرفة تقدير ما تمنع هذه الموانعُ التساويَ فيه هو إمَّا المعنى الذي اقتضى المنع وإمَّا قواعد التقنين. فمعرفة مساواة العالِمِ بعلمٍ ما لِمَنْ ليس بعالم به في آثار ذلك العلم ترجع إلى المعنى.

وكذلك معرفةُ عدمِ مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مِثْل ولاية المناصب الدينية ترجع إلى المعنى، لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلالُ اعتقادِ غير المسلم موجِباً انحطاطَهُ في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندري مقدار ما ينجرُّ للجامعة من تصرفاته إذا أُسْنِدت إليه. ولذلك اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم في كثير من الولايات واختلفوا في بعضها مثل الكتابة والحسابة.

وأما معرفةُ عدم مساواة غير المسلم للمسلم في بعض الأحكام في المعاملات، فترجع إلى قواعد التقنين من فروع الشريعة. وهي من نظر الفقيه في الدين، وذلك مثل منع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرث قريبهما المسلم باتفاق العلماء، ومثل منع مساواة غير المسلم للمسلم في القصاص له من المسلم، وفي قبول الشهادة على اختلاف بين العلماء في ذلك.

وأما معرفة مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق في المعاملات

الثابتة بقول رسول الله ﷺ: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»،[1] فتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى التعليل. وإنَّمَا قال رسول الله ﷺ قوله ذلك تنبيهاً على أن ذلك الأصل مقرَّرٌ ثابت. ومن موانع المساواة ما ليس في الحقيقة بمانع، ولكنه حال تعذرت فيها أسبابُ المساواة، مثل امتناع مساواة أحد من الأمة في فضيلة أصحاب رسول الله ﷺ لفوات المزية، وهي مزية رؤية نور الرسول مع الإيمان به.

ثم إن العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام أقسام أربعة: جبلِّية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمةً أو مؤقتة، طويلةً أو قصيرة.

فالجِبلِّية والشرعية والاجتماعية تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجامعة على أحسن وجه.

---

(١) الموطأ بترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة - باب جزية أهل الكتاب والمجوس، الحديث ٤٢. ونصه: «عن جعفر بن محمد بن علي [ابن الحسين بن علي] عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم. فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب».
هذا وقد قال ابن حجر معلقاً على الحديث: «وهذا منقطع مع ثقة رجاله»، ثم قال: «ورواه ابن المنذر في الغرائب من طريق أبي علي الحنفي عن مالك فزاد فيه: عن جده، وهو منقطع أيضاً لأن جده علي بن الحسين لم يلحق عبد الرحمن بن عوف ولا عمر بن الخطاب. فإن كان الضمير في قوله عن جده يعود على محمد بن علي فيكون متصلاً لأن جده الحسين بن علي سمع من عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف». ثم قال ابن حجر: «وله شاهد من حديث مسلم بن العلاء بن الحضرمي أخرجه الطبراني آخر حديث بلفظ: «سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب». فتح الباري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي (الرياض: دار الإفتاء)، كتاب الجزية والموادعة، شرح الحديث رقم ٣١٥٦-٣١٥٧ (ج٦، ص٢٦١).

والسياسية تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها.

فأمّا الموانع الجبلية الدائمة، فكمنعِ مساواة المرأة للرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثل القضاء في قول جمهور من علماء الإسلام، وكمنع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الأبناء الصغار. ويلحق بالجبلي ما هو من آثار الجبلة، كمنع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجه تنفق عليه لِمَا تقرَّر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جبلة الرجل المُخَوِّلَة إياه بالقدرة على الاكتساب ونصبه.

وتلحق بالجبلي أيضاً صفاتٌ مكتسبَة ناشئةٌ عن قابلية وعن سعي، تترك آثاراً في الخِلقة لا يبلغ إلى مثلها إلاَّ من اكتسب أسبابَها، فَتُفِيدُ كمالَه في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المُدْرَكات الخفية. فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثرٌ بيِّنٌ لتفاوت الإدراك، مثل التصدي لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقّي ما طريقُ تلقيه الاستنباط، والمقدرة على تعرُّفِ أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها، كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل، وإدراك حيل الخصوم، وعدالة الشهود. فلذلك كان بلوغُ مرتبة الاجتهاد موجباً ترجيحَ صاحبه لولاية القضاء ومانعاً من مساواته لمن هو دون مرتبته من العلماء، وكذلك القرب من مرتبة الاجتهاد بالنسبة لذي البعد عنها.

فحقيقٌ بالفقهاء وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع ومقاديرها وتأصُّلَها، فيُعمِلُوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، ويَعْلَمُوا ما كان منها متعلّقاً تعلُّقاً ضعيفاً بالجبِلَّة، يقبل الزوال لحصول أضداد أسبابه، فلا ينوطوا به أحكاماً

دائمة؛ وما كان منها خفيّاً حصولُه لا ينبغي مراعاتُهُ إلاَّ بعد التجربة.

وأمَّا الموانع الشرعية فهي ما كان تأثيرُها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستَنِداً إلى حكمة وعلة معتبرة. ثم تلك الحكمةُ قد تكون جلية، وقد تكون خفية. فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تَعْتَبِرُ إجراءَها أرجحَ من إجراء المساواة. وتُعْرف هذه الأصولُ إمَّا بالقواعد، مثل قاعدة حفظ الأنساب في منع مساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج، إذ لو أُبيح للمرأة لَمَا حصل حفظُ لحاق الأنساب؛ ومثل قاعدة إزالة الضرر، فإنها منعت مساواةَ المرأة الشريفة لغيرها من الأزواج في إلزامها بإرضاع الولد عند مالك. وإمَّا أن تُعْرَف هذه الأصولُ بتتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، مثل اعتبار شهادة المرأتين في خصوص الأموال.

وأمَّا الموانع الاجتماعية فأكثرُها مبنيٌّ على ما فيه صلاح المجتمع، وبعضُها يرجع إلى المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلى ما تواضع عليه الناس واعتادوه فتأصل فيهم. مثالُ الأول منعُ مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الأمة، ومثالُ الثاني منعُ مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة. ومعظم الموانع الاجتماعية نجده مجالاً للاجتهاد، ولا نجد فيه تحديداتٍ شرعية إلاَّ نادرا.

وأما الموانع السياسية فهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة، فتقتضي إبطالَ حكمِ المساواة بين أصناف أو أشخاص، أو في أحوال خاصة، كلُّ ذلك لمصلحة من مصالح دولة الأمة. وهذا النوعُ من الموانع يكثر فيه اعتبارُ

التوقيت، فمثال الدائم منه اختصاص قريش بإمامة الأمة.[1] ومثال المؤقت منه قول رسول الله ﷺ يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن».[2]

---

(١) حديث «الأئمة من قريش» أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، ترتيب أحمد شاكر، الأحاديث ١٢٢٩٢ و١٢٨٨٤ و١٩٧٢٢. وانظر مناقشة شرط القرشية في الإمام أو الخليفة والاعتراضات عليه وتوجيه الحديث عند ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص١٨٠-١٨٢. وقد قال إمام الحرمين الجويني في شرط قرشية الإمام - مسايراً في ذلك أستاذه أبا بكر الباقلاني - ما نصه: «وهذا مما يخالف فيه بعضُ الناس، وللاحتمال فيه عندي مجال». كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج أحاديثه زكرياء عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص١٧٠.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الجهاد، الحديث ١٧٨٠، ج٣، ص١٤٠٦ و١٤٠٨.

لَيستِ الشَّريعةُ بنكاية

لقد تأصل مِمَّا أفضنا به القول في مبحث سَمَاحة الشريعة ونفي الحرج عنها، ما فيه مَقْنَعٌ من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة. فإن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعةٌ عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة وفي خويصة الأفراد، فلذلك كان الأهمُّ في نظرها إمكان تحصيل مقاصدها، ولا يتم ذلك إلاَّ بسلوك طريقة التيسير والرفق. وأحسب أن انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام، لِمَا دل عليه القرآن من أنه قد أوقع النكاية ببعض الأمم في تشريع لها، قال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء:١٦٠-١٦١)، فدل على أن تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل كان عقاباً لهم على ما صدر منهم من التوغل في مخالفة الشريعة.

فالإسلام إذَا رخَّص وسهَّل فقد جاء على الظاهر من سماحته، وإذا شدَّد أو نسخ حكماً من إباحة إلى تحريم أو نحو ذلك فَلِرَعْيِ صالح الأمة والتدرج بها إلى مدارج الإصلاح مع الرفق. فتحريم الخمر مقصودٌ للإسلام من أول البعثة، وأمَّا السكوت عليها مدةً حتى بقيت مباحةً ثم تحريمها في وقت الصلاة، فذلك تمهيدٌ لتحريمه البات. ولذلك لم يجز أن تكون الزواجرُ والعقوباتُ والحدودُ إلاَّ إصلاحاً لحال الناس بما هو اللاَّزم في نفعهم دون ما دونه ودون ما

فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعةُ إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقابُ فوق اللاَّزم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح.

ولهذا كان معظمُ العقوبات أذًى في الأبدان لأنه الأذى الذي لا يختلف إحساسُ البشر في التألم منه، بخلاف العقوبة بالمال فإنها لم تجئْ في الشريعة، وإنما جاء غُرْمُ الضرر. فلو نزلت الجنايات التي لم يثبت لها عقابٌ في الشريعة وكان الباعث عليها حب الاستكثار من المال، لم يكن بعيداً في نظر المجتهد أن يعاقب عليها بمصادرة مالية، كما فعل عمر بن الخطاب ﷺ في عقاب رويشد الثقفي الذي كان اتخذ بيته حانةً يجمع إليها الشَّرْبَ لمعاقرة الخمر، فقد أمر عمر بحرق ذلك البيت. وقد روى يحيى عن مالك أن تحرق بيت الخمار. ووقع في الواضحة[1] عن مالك: أنه رأى أن تُباع الدارُ التي تُجْعل مأوًى لأهل الفسوق. وقول ابن القاسم خلاف ذلك في المسألتين.

ومن قبيل العقوبة التي تتردد بين النكاية وكونها أذًى في الناحية التي هي مثار الجناية، القولُ بتأبيد تحريم المرأة المعتدة على من يتزوجها في عدتها ويبني بها فيها، وقد قضى به عمر بن الخطاب وقال به مالك. ومن الأئمة من يفسخ النكاح ولا يرى تأبيد التحريم وهو أقرب. ولذلك استحسن بعضُ فقهاء المالكية أن للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الذي يبني بالمعتدة في عدتها ألاّ يريد في حكمه تأبيد التحريم، إذ لعلهما يجري أمرُهما على رأي من لا يرى تأبيد

---

(١) الواضحة في السنن والفقه، من أهم كتب الفقه المالكي في القرنين الثالث والرابع للهجرة؛ وهو من تأليف أبي مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي القرطبي (ولد سنة ١٧٤ وتوفي سنة ٢٣٨). ومنه نسخ في القيروان والقرويين. للمزيد من التفاصيل عن الكتاب ومصادره وطرق روايته، انظر موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، مصدر سابق، ص٣٦ ٦٧ وكذلك ص١٥٤ ١٦٠.

التحريم. وكذلك مسألة من يفسد المرأة على زوجها ويهرب بها ليتزوجها.

ولا يُشْكِل على هذا ما في صحيح البخاري عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ علم أن بعض أصحابه يواصل الصيام فنهاهم، فقال له رجل: يا رسول الله إنك تواصل. فقال: «وأيكم مثلي؟ إني أبيت يطعمني ربي ويسقّيني»؛ فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال فقال لهم: «لو تأخر الشهرُ لزدتكم»،[1] كالمنكل بهم حين أبوا أن ينتهوا، لأن فعل رسول الله ﷺ هذا لاَ يُعَدُّ من التشريع العام، بل هو من تربية الأصحاب وخاصة الرجل، فهو من باب النصيحة لأصحابه لا من باب التشريع العام.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، الحديث ١٩٦٥، مج١، ج٢، ص٦٠٦ (وقد ورد الحديث بدون لفظة الشهر)؛ على أنه ورد بهذه اللفظة في صحيح مسلم، مج٢، كتاب الصيام، الحديث ١١٠٤، ص٧٧٦، وفي رواية أخرى فيه بلفظة الهلال. وانظر ذكلك الموطأ، كتاب الصيام - باب النهي عن الوصال في الصيام، الحديثان ٦٧٢ ٦٧٣، ص٢٠٣-٢٠٤.

مقصد الشريعة

من التشريع: تغيير وتقرير

قد يستكن في مُعْتَقَدِ كثيرٍ من العلماء قبل الفحص والغوص في تصرفات التشريع أن الشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس، والتحقيق أن للتشريع مقامين:

المقام الأول: تغييرُ الأحوال الفاسدة وإعلانُ فسادها، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٦).

والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعياً لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوِّهم، مثل تغيير اعتداد المرأة المتَوَفَّى زوجُها من تربص سنة إلى تربص أربعة أشهر وعشر، إذ لا فائدةَ فيما زاد على ذلك، إذ التربص لا تظهر منه فائدةٌ للميت ولا للمرأة إلاَّ لحفظ نسب الميت لو ظهر الحمل، وتلك مدةٌ كافية لظهور الحمل وتحركه. وكذلك تغيير حكم الإحداد بتهذيبه، إذ كانت المرأة - في الجاهلية - المتوفَّى زوجها تلبس شرَّ الثياب وتمكث في حِفْشٍ - وهو بيت حقير - ولا تتنظف ولا تتطيب مدة سنة، فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلاَّ الأسود، ولا تتطيب ولا تكتحل مدة أربعة أشهر وعشر.

ومن حكمة التغيير الحرصُ على المحافظة عليه، لأنه يتطرق إليه التساهل من طرفيه. فإن كان تغييراً إلى أشد تطرق إليه طلب التفصي منه، وإن كان إلى أخف تطرق إليه توهُّمُ أن تخفيفه عذرٌ للأمة في نقضه. فلذلك لم يرخص رسول الله ﷺ للمرأة السائلة عن اكتحال عيني ابنتها في عدة وفاة زوجها لعذر مرض عينيها، وقال لها: «لا (مرتين أو ثلاثاً)، إنما هي أربعة أشهر وعشراً، وقد كانت إحدَاكُنَّ في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول». قالت زينب بنت أبي سلمة: كانت المرأة إذا تُوُفِّيَ عنها زوجها، دخلت حِفْشاً ولبست شرَّ ثيابها، ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر بها سنة، ثم أُتِيَ بدابة: حمار أو شاة أو طائر، فتفتضُّ به، فقلَّما تفتض بشيء إلاَّ مات، ثم تخرج فتُعْطَى بعرة فترمي، ثم تراجع بعدُ ما شاءت من طيب أو غيره. قال مالك: «والحفش البيت الرديء، وتفتض تمسح جلدها به كالنشرة».[1]

والمقام الثاني: تقريرُ أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المُعَبَّرُ عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف:١٥٧). وأنت إذا افتقدْتَ الأشياءَ التي انتحاها البشرُ منذ القدم وأقاموا عليها قواعدَ المدنية الإنسانية تجدها أموراً كثيرة من الصلاح والخير تُوُورِثَتْ من نصائح الآباء والمعلمين والمربين والرسل والحكماء والحكام العادلين حتى رسخت في البشر، مثل إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع في الأعياد، واتخاذ الزوجة، وكفالة الصغار، والميراث.

إلاَّ أن هذه الفضائل والصالحات ليست متساويةَ الشُّيوع في الأمم

---

(١) الموطأ، كتاب الطلاق - باب ما جاء في الإحداد، الحديث ١٢٦٥، ص٤٠٩-٤١٠. والنُّشرة في اللغة: رقية يُعالَجُ بها المجنون أو المريض. هذا وقد ساق المصنف كلام زينب بتصرف، وقد أثبتناه كاملا.

والقبائل، فلذلك لم يكن للشريعة العامة غُنيةٌ عن التطرق إلى هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب أو ندب أو إباحة، وبتعيين حدودها التي تُناطُ أحكامُها بها. فالنظر إلى اختلاف الأمم والقبائل والأحوال من أهم ما تقصده شريعةٌ عامة، كما أنبأ عن ذلك حديث الموطأ والصحيحين من أن رسول الله ﷺ قال: «لقد هممتُ أن أحرم الغيلةَ (في الرضاع)، لولا أن قوماً من فارس يفعلونها ولا تضر أطفالهم».[1] وكذلك النظر إلى اختلاف النفوس في التسرع إلى النزوع عن الصالحات عند طرُوِّ معارضِها في شهواتهم من جهة أن الصالحات من الكُلفة، كما ترى من تحريض الشريعة على التزوج ومن إيجابها نفقةَ القرابة.

وأكثر ما يُحتاجُ إليه في مقام التقرير حكمُ الإباحة لإبطال غُلُوِّ المتغالين بحملهم على مستوى السواد الأعظم من البشر الصالح، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف:١٥٧). فإن الطيبات تناولتها الناس، وشذَّ فيها بعضُ الأمم وبعض القبائل فحرموا على أنفسهم طيبات كثيرة. وقد كان ذلك فاشِياً في قبائل العرب مثل تحريم بين سليم على أنفسهم أكلَ الضبِّ لزعمهم أنه مسخٌ من اليهود، وتحريم كثير من العرب ما تلده البحيرةُ والسائبة حيّاً على النساء دون الرجال، وما تلده ميتاً حلال للفريقين، كما وصف الله تعالى بقوله: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَـٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا، وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ

---

(١) نص الحديث كما في الموطأ: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرتُ أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم»، كتاب الرضاع - باب جامع ما جاء في الرضاع، الحديث ١٢٨٨، ص٤١٨. والغيلة كما قال مالك: أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع؛ وقال ابن السكيت: هي أن ترضع المرأة وهي حامل.
وانظر صحيح مسلم، كتاب ، الحديث، ج٢، ص١٠٦٦-١٠٦٧؛ وسنن النسائي بشرح السيوطي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، كتاب النكاح، ج٥، ص١٠٦ ١٠٧.

شُرَكَاءُ﴾ (الأنعام:١٣٩)، وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف:٣٢)، ثم قال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأعراف:٣٣).

ويُحتاج فيه أيضاً إلى دفع ما يعلق بالأوهام من العوارض يُخيِّلُ إليهم أن الصالحات مفاسد لصدورها من المتلبس بالفساد. فقد سأل حكيم بن حزام رسول الله ﷺ فقال: «أرأيت أعمالاً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة وعتق وصلة رحم؟ فقال رسول الله: أسلمتَ على ما سلف من خير».[1] ولهذا قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ (المائدة:٥). وقد قرر الإسلام من أنكحة الجاهلية النكاحَ المعروف، وأبطل البغاءَ والاستبضاع والسفاح.

والتقريرُ لا يحتاج إلى القول. فقد علمتَ أن الاحتياجَ إلى القول فيه لا يكون إلاَّ عن سببٍ دعا إلى القول من إبطال وهم، أو جواب سؤال، أو تحريضٍ على التناول. وفيما عدا تلك الأسباب ونحوها يُعتبرُ سكوتُ الشارع تقريراً لما عليه الناس، فلذلك كانت الإباحةُ أكثرَ أحكام الشريعة، لأن متعلقاتها لا تنحصر. وقد تواتر هذا المعنى تواتراً من أقوال النبي ﷺ وتصرفاته، ويشهد له ويعضده الحديث الذي رواه الدارقطني وغيره عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائضَ فلا تضيِّعوها، وحدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياءَ فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياءَ رحمةً بكم غيرَ نسيان

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث ١٩٤، ج١، ص١١٣، عن عروة بن الزبير أن حكيم بن حزام أخبره أنه قال لرسول الله ﷺ: أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية هل لي فيها من شيء؟ فقال رسول الله ﷺ: «أسلمت على ما أسلفت من خير». وانظر كذلك صحيح البخاري، كتاب الأدب، الحديث ٥٩٩٢، مج٤، ج٧، ص٩٧.

فلا تسألوا عنها». ولأجل هذا كره رسول الله ﷺ المسائل، لأن السؤال عن غير المشكل عبث. [وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة:١٠١)].(١)

ولا يُستثنى من دلالة السكوت على التقرير إلاَّ الأحوالُ التي دلَّ العقلُ على إلحاقها بأصول لها حكمٌ غيرُ الإباحة، وهي دلاله القياس بمراتبها.

وليس مرادُنا بالتغيير تغييرَ أحوال العرب خاصة، ولا بالتقرير تقرير أحوالهم كذلك، بل مرادُنا تغييرُ أحوال البشر وتقريرُها سواءً كانوا العرب أم غيرهم. وذلك أن جماعات البشر كانوا غيرَ خالين من أحوال صالحة، هي بقايا الشرائع أو النصائح أو اتفاق العقول السليمة. فقد كان العربُ على بقية من الحنيفية، وكانت اليهود على بقية من شريعة عظيمة، وكانت النصارى على بقية منها ومن تعاليم المسيح عليه السلام. وكان مجموع البشر على بقية من مجموع الشرائع الصالحة نحو شرائع المصريين واليونان والروم، وعلى اتباع ما دلت عليه الفطرةُ السليمة مثل عدِّ قتل النفس جريمة.

فالتغييرُ والتقريرُ قد يصادفان أحوالَ بعض الأمم دون بعض وهو الغالب، مثل تحريم الربا، ووجوب المهر، وأداء الدية. وقد يصادفان أحوالَ البشر كلهم، مثل تحريم الخمر، وإبطال الوصية لوارث وبما زاد على الثلث، وتقرير أنكحة الذين يدخلون في الإسلام.

ومن رحمة الشريعة أنها أبقت للأمم معتادَها وأحوالها الخاصة، إذا لم يكن فيها استرسالٌ على فساد. ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «أيُّما دارٍ أو أرض

---

(١) الاستقامة (ص١٠٩).

قُسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلامُ ولم تقسم فهي على قسم الإسلام».[1] وقد قال رسول الله ﷺ يومَ فتح مكة: «وهل ترك لنا عقيل من دار»،[2] يريد أن عقيل بن أبي طالب فوَّتها في حكم الجاهلية، فلم ينقضه رسول الله ﷺ حين فتح مكة.

---

(١) الموطأ، كتاب الأقضية - باب القضاء في قسم الأموال، الحديث ١٤٣٠، ص٥٣٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي - باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، الحديث ٤٢٨٢، مج٣، ج٥، ص١١٠.

نوط الأحكام الشرعية

بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال

وإذ قد علمت ما تقدم في المبحثين قبل هذا، وفي مبحث المقصد العام من التشريع والمباحث المتفرعة عليه، لا يعوزك أن تعلم هنا أن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثباتُ أجناس تلك الأحكام[1] لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات خاصها وعامها، باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوالُ والأوصافُ والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضرّاً، قويين أو ضعيفين. فإياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوط بأسماء الأشياء أو بأشكالها الصورية غير المستوفية[2] للمعاني الشرعية فتقع في أخطاء في الفقه، مثل قول بعض الفقهاء في صنف من الحيتان - يسميه بعض الناس خنزير البحر - إنه يحرم أكله لأنه خنزير،[3] ومن يقول بتحريم نكاح امرأة زوَّجها إياه وليُّها بمهر،

---

(١) عبرت بالأجناس لأني أردت إثبات نحو الوجوب والحرمة، ونحو الصحة والفساد والبطلان،ونحو الغرم والعقوبة والجزاء الحسن وغير ذلك من آثار الأعمال. - (المؤلف).

(٢) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (١٠٥): "المستوفاة" بصيغة اسم المفعول، والصحيح ما أثبتناه (بصيغة اسم الفاعل).

(٣) قد كره مالك أن يسمى خنزير البحر. قال ابن العربي في "باب ما جاء في الصدق والكذب" من كتابه القبس على موطأ مالك بن أنس: «إن مالكاً سئل أيحل خنزيرُ الماء؟ فقال: أنتم تقولون خنزير، وإنه إنما كره إطلاق هذا الاسم على ما يحل أكله». - (المؤلف)، وانظر القبس على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبد الكريم ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م)، ج٣، ص١١٧١ ١١٧٢.

وزوج هو ذلك الوليِّ امرأةً هو وليُّها بمهر مساوٍ لِمَهْر الأخرى أو غير مساوٍ باعتقاد أن هذا هو الشغار - لأنه شكله الظاهر كشكل الشغار - مغمضاً العينين عن المعنى والوصف الذي لأجله أبطلت الشريعةُ نكاحَ الشغار.

وإنما حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمَّى أصالةً أيامَ التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث إنهما طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع، كما سيجيء في مبحث نوط التشريع بالضبط والتحديد. ولقد أخطأ من هنا بعضُ الفقهاء أخطاءَ كثيرة، مثل إفتاء بعضهم بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه سحاراً، مغمضين أعينَهم عن تحقيق معنى السحر الذي ناط الشارعُ به حكمَ القتل.[1] فمن حق الفقيه إذا تكلم على السحر أو سئل عنه أن يبين أو يستبين صفتَه وحقيقتَه، وأن لا يفتي بمجرد ذكر اسم السحر فيقول: يقتل الساحر ولا تقبل توبته، فإن ذلك عظيم.

وقد غلط بعضُ المفتين فأفتى بحرمة التدخين بورق التبغ في الفم، لأنه لَمَّا ظهر التدخين به في أوائل القرن الثامن سموه الحشيشة وتوهموا أنه هو الحشيش المخدر الذي يدخن به الحشاشون. وكذلك لما ظهرت الحبوب اليمانية التي نسميها قهوة، أفتى بعض العلماء أول القرن العاشر بحرمة منقوعها لأنهم سموها القهوة وهو اسم الخمر في اللغة العربية، مع أن تسمية تلك الحبوب

---

(١) هو الذي عُدَّ لأجله السحرُ ثاني الموبقات بعد الإشراك بالله في حديث: «اتقوا السبع الموبقات»، وذلك أن السحر يومئذ كان أول معانيه عبادة الجن وتجنب التوحيد والإيمان بالرسول والأديان، وليس كما يفهمه الناس اليومَ من ترسيم حروف وطلسمات، أو ما جعل لمجرد اللهو والإغراب من أعمال المشعوذين. - (المؤلف).

قهوة اسم محرف من اسم غير عربي هو "كفا".[١]

ولم يـزل الفقهـاءُ يتوخَّـوْن التفرقـةَ بـين الأوصــاف المقصــودة للتشــريع والأوصاف المقارِنة لها التي لا يتعلق بها غرضُ الشــارع، ويســمونها الأوصـاف الطردية، وإن كانت هي الغالبة على الحقيقة الشرعية، مثل الكـون في البريـة في حقيقة الحرابة، فإن ذلك أمر غالب وليس هو مقصــود الشــارع. فلذلـك أفتـى حذاقُ الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينـة إذا كـان الجـاني حـاملاً للسـلاح ومخيفاً[٢] لأهل المدينة.

ولذلك فإن الأسماء الشرعية إنما تُعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظـة شرعاً في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغـير المسـمَّى لم يكـن لوجود الاسم اعتبـار. ولذلـك يقـول فقهـاءُ المالكيـة: إن صيـغ التبرعـات قـد يُستعمل بعضها في بعض، فالعُمْرَى[٣] المعقبة تصير إلى معنى الحبـس، والحبـس المجعول فيه شرط البيع يؤول إلى معنى العمرى، والصدقـة المشـروط فيهـا حـق الاعتصار تؤول إلى الهبة، والعطايا المشروط فيها تصرف المعطـي فيهـا إلى موتـه تؤول إلى الوصية، وإن سموهـا حبسـا أو هبـة أو عمـرى. وقـالوا إذا قـال ولي المرأة: وهبت فلانة إليك بمهر كذا، كانت تلك صيغة نكاح ولو سماها هبة.

وقد أنذر النبي ﷺ إنذاراً بإنكار بناس من أمته يشربون الخمر يسمونها بغير

---

(١) لعل المصنف يقصد بذلك الكلمة الفرنسية: cafe وتقابلها الكلمة الإنجليزية: Coffee.

(٢) في نشرة الشركة التونسية (ص١٠٦): "وتخفيفاً"، والصواب ما أثبتناه على ما يقتضيه السياق.

(٣) العُمْرَى: من عقود التمليك، أن يقول الشخص مثلاً: هذه الدار لك عمرك، فإذا مت رجعت إلي؛ أو يقول: هي لك عمري، فإذا مت رجعت إلى أهلي.

اسمها.[1] فكما كان تغييرُ الاسم غيرَ مؤثّرٍ في تحليل الحرام، كذلك لا يكون مؤثراً في تحريم الحلال. وبعبارة أشمل، لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف، وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة.

ومن هذا القبيل النهي عن الانتباذ في الحنتم والجر والمزفت.[2] المقصود أنها يسرع إليها الاختمار، وليس ذلك لمجرد الأسماء.

---

(١) رواه أحمد وابن أبي شيبة (المؤلف). وانظر كذلك صحيح البخاري، "كتاب الأشربة - باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه"، الحديث ٥٥٩٠، مج٣، ج٦، ص٦٠١-٦٠٢؛ وسنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، "كتاب الأشربة"، الحديثان٣٦٨٨-٣٦٨٩، ج٣، ص٣٢٩؛ وسنن ابن ماجة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، "أبواب الأشربة"، الحديثان ٣٤٢٧-٣٤٢٨، ج٢، ص٢٥٦.

(٢) صحيح البخاري، "كتاب الأشربة"، الأحاديث ٥٥٩٣-٥٥٩٦، مج٣، ج٦، ص٦٠٢-٦٠٣؛ صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، الحديث٢٣، ج١، ص٤٦؛ سنن النسائي (القاهرة: دار الريان، د. ت)، "كتاب الأشربة"، مج٤، ج٨، ص٣٠٢، وقد ورد هذا النهي في قصة وفد عبد القيس بألفاظ متقاربة، ولفظ مسلم: «أنهاكم عما ينتبذ في الدباء والنَّقير والحنتم والمزفت».

أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها

باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية

لا أحسب لمن يتطرق إليه شكٌّ في قبول الأحكام للقياس حساباً من سعة النظر في الشريعة، ولا أعدُّه إلاَّ عاكفاً على تلقي الجزئيات المأثورة دون شعور بجهات الاتحاد بين متماثِلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيراً عند تطلب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكام لها. وإنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطرّاً للقياس، وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس. فإن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاءَ الأمة يقيناً بأنها ما سوَّت في جنس حكم من الأحكام جزئياتٍ متكاثرة إلاَّ ولتلك الجزئيات اشتراكٌ في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكماً متماثلا. ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة إلى "هلم جرّاً" إن يقيسوا بعضَ الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفسَ الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أُنْبِئُوا أنها سببُ نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه؛ فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها **عللاً** مثل الإسكار، وإن كانت كلياتٍ سميناها **مقاصد قريبة** مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سميناها **مقاصد عالية**، وهي نوعان مصلحة ومفسدة. وقد تقدم ذلك كله.

وإنما هرع الفقهاء في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكليات القريبة والفحص عن إثبات وجود

الكليين العاليين، وهما المصلحة والمفسدة، لأنهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرح الشارع باعتباره في نظيره أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنُّ بأن الشارع ما راعَى في حكم النظير إلا ذلك المعنى؛ فإن دلالة النظير على المعنى المرعيّ للشارع حين حَكَمَ له بحكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها. فقد قال بعضُ أساطين علمائنا: «ولاستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خفيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق»،[1] فتكفي الفقيهَ مؤونةَ الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية. ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظيرُ غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية، إذ لا يعسر عليه حينئذٍ ذلك الانتقال، فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاءً بيّناً.

ولم يزل من طرق الاستدلال لدى ذوي العقول من الحكماء والرياضيين الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، فكذلك نعد الفقهاء في عدادهم إذ هي طريقةٌ مثلى لجميع أهل المدارك العالية. فإذا تقرر عندك هذا، علمتَ أن الأصلِ في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظةٌ للشارع، فيجب أن تكون أنواعُ الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلةً جدّا.

---

(١) هو العلامة الزمخشري في تفسيره المعروف: الكشاف، عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة:٢٦) - المؤلف. ساق المصنف كلام الزمخشري بتصرف، ونصه أن «التمثيل إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد». راجع محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج١، ص١١٦.

من أجل ذلك اختلف أئمة الفقه في جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص، وفي الأسباب والشروط والموانع. ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات. وقد قاس أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - الجدة للأب على الجدة للأم في الميراث، فجعل أبو بكر السدس بينهما وبين الجدة للأم. ففي الموطأ: «أتت الجدتان إلى أبي بكر فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث، فجعل أبو بكر السدس بينهما».[1] فهذا قياس بطريق إعمال دلالة الفحوى نبهه إليه كلام الأنصاري، وجعله السدس بينهما تحقيق مناط، كشأن كل ذوي فرض إذا تعددوا مع انعدام النص على توفير الفرض عند التعدد.

وفي الموطأ أيضاً: جاءت الجدة أم الأب إلى عمر تسأله ميراثها من ابن ابنها فقال: «ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قُضِيَ به إلاّ لغيرك (يعني ما قضى به أبو بكر باستناد إلى فعل النبي ﷺ لَمَّا أخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في حديث الموطأ)، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها».[2] فقاس في الاشتراك في السدس، وأمسك عن القياس بزيادة الفرض بأن يجعله عند التعدد الثلث قياساً على الأخوة للأم.

---

(١) الموطأ: كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة، الحديث١٠٨٨، ص٣٤٦.
(٢) الموطأ، كتاب الفرائض - باب ميراث الجدة، الحديث١٠٨٧، ص٣٤٦.

التحيل على إظهار العمل في صورة مشروعة، مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة

اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به لقصد التَّفَصِّي من مؤاخذته، فالتحيلُ شرعاً هو ما كان المنعُ فيه شرعيّاً والمانع الشارع.

فأما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلاً ولكنه يُسمَّى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً. فالتدبير مثل من هوى امرأة فسعى لتزوجها لتحل له مخالطتها. والحرص كركوع أبي بكرة ﷺ لَمَّا دخل المسجد فوجد رسول الله ﷺ راكعاً، وخشي فوْتَ الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول تحصيلاً لفضله، ركع ودب راكعاً حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله ﷺ: «زادك الله حرصاً، ولا تعد».[1]

والورع مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح إذا خشي أن يغلبه النوم، كما فعل رسول الله ﷺ في إحدى الغزوات في قضية بلال حين غلبته عيناه، كما في حديث الموطأ.[2] ومثل التحيل باللفظ الموجه يصدر ممن أكره بتهديد بالقتل على أن يقول كفرا أو حراما مع أن الإكراه يحل له القول، قال الله تعالى:

(١) صحيح البخاري، كتاب الأذان، الحديث٧٨٣، مج١، ج١، ص٢٣٦.
(٢) الموطأ، كتاب وقوت الصلاة، الحديثان٢٤-٢٥، ص١٩-٢١.

﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ (النحل:١٠٦). كما يحكى أن بعض أهل السنة كان في مجلس من غلاة الشيعة، فسئل فيه عن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فقال: «الذي كانت ابنته تحته»، أراد أبا بكر، وظنوا أنه يريد علياً على احتمالَيْ معاد الضمير المضاف إليه ابنة والضمير المضاف إليه تحت.

ومثل اللفظ الخفي الدلالة على العامة يصدر ممن يخاف فتنة، كقول أبي عبد الله البخاري لما امتحن بالسؤال عن كون القرآن مخلوقاً: أقوالنا من أفعالنا وأفعالنا محدثة. ولا يدخل في التحيل المبوَّب له التحيل على الناس في المعاملات بإيقاعهم في لوازم شرعية يجهلونها، وهو المسمى بالتغرير، مثل إدعاء المصالح أنه إنما يصالح ليحصل على إقرار خصمه له.

فالمراد بالتحيل إذا أُطلق في اصطلاح أهل الشريعة هو الذي صدرت بتعريفه. ولذلك عرفه أبو إسحاق الشاطبي في المسألة العاشرة من القسم الثاني من "كتاب المقاصد" من تأليفه عنوان التعريف بقوله إن: «الله أوجب أشياء وحرم أشياء، إما مطلقا من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام... وحرم الزنى والربا... وأوجب أيضاً أشياءَ مرتبة على أسباب، وحرم أخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة والكفارات... وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق وما أشبه ذلك. فإذا تسبب المكلَّف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير الواجب غير واجب في الظاهر، والمحرم حلالاً في الظاهر أيضاً... فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً»، وذكر أمثلة فارجع إليها.[1]

---

(١) انظر الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٦٥٥-٦٥٦.

وهذا هو الذي أراده البخاري رحمه الله من كتاب الحيل" من الجامع الصحيح وأخرج فيه الأحاديث الدالة على إبطال الحيل مبوبة على أبواب من تصرفات المكلفين، كترتيب كتب الفقه.[1]

ولا شكَّ في أن التحيل باطل، قال أبو إسحاق الشاطبي في القسم الثاني من كتاب المقاصد": «المسألة الثانية عشرة: لما ثبت أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان العملُ في ظاهره وباطنه (أي منفعته وحكمته) على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهرُ موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح، لأن الأعمال الشرعية (أي المقصود منها الجري على الشرع) ليست مقصودةً لأنفسها (أي لمجرد صورها وأشكالها)، وإنما قُصد بها أمورٌ أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شُرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات».[2] وقال في المسألة الثانية منه: «قصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده (أي الشارع) في التشريع. والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعةٌ لمصالح العباد».[3] وقال في المسألة الثالثة منه: «إن المشروعات إنَّمَا وُضِعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلبُ مصلحة ولا درءُ مفسدة».[4]

---

(١) راجع صحيح البخاري، كتاب الحيل"، الأحاديث٦٩٥٣-٦٩٨١، مج٤، ج٨، ص٣٥٨-٣٩٥.

(٢) الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٦٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٦١٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٦١٣.

ويلخص معاني كلامه أن الأعمال كلها منوطة بأسباب، وأن الأسباب ما جُعلت أسباباً إلاَّ لاشتمالها على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرعُ بها وجعلها علامةً عليها ومعرِّفاً بها، فإذا كان العمل مسلوباً من الحكمة التي رُوعِيَتْ في سببه كان فعلُه خَلِيّاً عن الحكمة التي لأجلها جُعل مسبَّباً على سببه، مثل القتال له صورة واحدة وأسباب متعددة، فمنه الجهاد ومنه قتال الفئة الباغية وهما مشروعان ويختلف حكمه فيهما، ومنه ما ليس مشروعاً مثل القتال للغنيمة والقتال للذكر؛ وفي الحديث: «يقال له كنت تقاتل ليقال فلان شجاع، فقد قيل».[1]

وعند صدق التأمُّل في التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية من حيث إنه يفيت المقصد الشرعي كله أو بعضه أو لا يفيته، نجده متفاوتاً في ذلك تفاوتاً أدى بنا الاستقراءُ إلى تنويعه خمسة أنواع:

النوع الأول: تحيل يفيت المقصدَ الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر، وذلك بأن يُتَحَيَّل بالعمل لإيجاد مانعٍ من ترتب أمر شرعي، فهو استخدام للفعل لا في حالة جعله سبباً، بل في حالة جعله مانعاً. وهذا النوع لا ينبغي الشكُّ في ذمِّه وبطلانه ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن اطَّلع عليه. والأدلةُ الصريحة من القرآن والسنة طافحةٌ بهذا المعنى، بحيث صار قريباً من القطع. وقد ساق أبو عبد الله البخاري جملة منها في "كتاب الحيل" من الجامع الصحيح. وذكر الشاطبي جملةً من الأدلة في المسألة الحادية عشرة، وفي بعضها

(١) صحيح مسلم، الحديث١٩٠٥، مج٣، ص١٥١٤ عن أبي هريرة. ونص الحديث عند مسلم: «إن أول الناس يُقْضَى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكن قاتلت لأن يقال جريء، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار».

نظر.[1] وهذا مثل من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلاً يُعطِيَ زكاته واسترجعه من الموهوب له من غد، ومن شرب مخدّراً ليُغمى عليه وقتَ الصلاة فلا يصليها، ومثل كثير من بيوع النسيئة التي يُقصد منها التوصلُ إلى الربا.

النوع الثاني: تحيلٌ على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سبباً، فإن ترتب المسبَّب على سببه أمرٌ مقصود للشارع، مثل أن تعرض المرأةُ المبتوتة نفسَها للخطبة رغبةً في التزوج مُضْمِرةً أنها بعد البناء تُخالِع الزوجَ أو تغضبه فيطلقها لتحلَّ للذي بتَّها، فالتزوج سبب للحل من حكم البتاب، فإذا تزوجت حصل المسبب وهو حصول شرعي.

ومثل التجارة بالمال المتجمع خشيةَ أن تنقصه الزكاة. فإنه إذا فعل ذلك فقد استعمل المالَ في مأذون فيه فحصل مسبَّبُ ذلك وهو بذل المال في شراء السلع، وترتب عليه نقصانُه عن النصاب فلا يزكَّى زكاة النقدين. ولكن انتقلت مصلحةُ ذلك المال من نفع الفقير إلى منافع عامة تنشأ عن تحريك المال، وانتقلت زكاتُه إلى زكاة التجارة. وكذلك الانتقال من سبب حكم إلى سبب حكم آخر، في حين المكلَّف مخير في اتباع أحد السببين، فعلم أن أحدَهما يكلفه مشقةً فانتقل إلى الأخف، مثل من هوِيَ سريةَ رجلٍ فسعى ليزوجه إياها ثم علم أنه إن تزوجها وجب عليها الاستبراء بثلاثة أقراء وأنه إن اشتراها من سيدها فاستبراؤها حيضة، فعدل عن تزوجها إلى شرائها. ومثل من له نصاب زكاة أشرف أن يمر عليه الحول في آخر شهر ذي الحجة فأوجب على نفسه حجّاً أنفق فيه ذلك المال، فصادفه الحول وقد أنفق ذلك المال.

---

(١) راجع ذلك في الموافقات، مج١، ج٢، ص٦٥٦-٦٦٠.

وهذا النوع على الجملة جائز لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصداً إلا وقد حصل مقصداً آخر، بقطع النظر عن تفاوت الأمثلة.

النوع الثالث: تحيُّلٌ على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخف عليه من المنتقَل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح؛ فقد جعل لبس الخف في سببيته - وهو المسح - ولم يستعمله في مانعيته، ومثل من أنشأ سفراً في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر أو مدة انحراف خفيف، منتقلاً منه إلى قضائه في وقت أرفق به. وهذا مقام الترخُّص إذا لحقته مشقة من الحكم المنتقل منه، وهو أقوى من الرخصة المفضية إلى إسقاط الحكم من أصله.

النوع الرابع: تحيل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيل فيها تحقيق لِمُماثِل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير كمن حلف أن لا يدخل الدار أو لا يلبس الثوب، فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعله شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل. فإذا ثقل عليه البر فتحيل للتفصِّي من يمينه بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله تعالى.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في آخر كتاب العواصم: «وكنت أشاهد الإمام أبا بكر فخر الإسلام الشاشي في مجلسه بباب العامة من دار الخلافة يأتيه السائل فيقول له: حلفت أن لا ألبس هذا الثوب، فيأخذ من هدبته مقدار

الإصبع ثم يقول له: البسه لا حنث عليك».[1] وللعلماء في هذا النوع مجال من الاجتهاد، ولذلك كثر الخلاف بين العلماء في صوره وفروعه. ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء وإلا حنث. والشاشي شافعي المذهب، ولعله يفتي بما ذكره ابن العربي لمن يعلم أنه إن حنث لم يكفر، أو لمن يعلم منه أنه لا يجد إطعاماً ولا إعتاقاً، وأنه يعجز عن الصوم، أو يشق عليه، مثل أهل الأعمال البدنية، فيفتيه بما ذكر إبقاءً على حرمة اليمين في نفسه. وكان بعضُ الحنفية يفتي من حلف لا يدخل الدار بأن يتسورها أو ينزل من باب سطحها.

النوع الخامس: تحيل لا ينافي مقصدَ الشارع، أوهو يعين على تحصيل مقصده، ولكن فيه إضاعة حقٍّ لآخر أو مفسدةً أخرى. مثل التحيل على تطويل عدة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام. فقد روى مالك في الموطأ من طريقين أن الرجل كان إذا طلق امرأته له أن يرتجعها قبل انقضاء عدتها ولو طلقها ألف مرة. فعمد رجل إلى امرأته فطلقها، حتى إذا شارفت انقضاءَ عدتها راجعها، ثم طلقها، وقال: «والله لا آويك إلي ولا تحلين أبداً»، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة:٢٢٩)، وأنزل: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوا ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة:٢٣١)،[2] فجعل الله صورة الفعل المشروع استهزاءً بالشريعة لما قصد بها إضرار الغير. ونسخ بذلك عدد الطلاق فصار لا يتجاوز الثلاث. ويأتي في الاعتداد للثلاث من المقصد ما أتى في الاعتداد قبل التحديد.

---

(١) القاضي أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق الدكتور عمار طالبي (الدوحة: دار الثقافة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٣٧٣.

(٢) الموطأ، كتاب الطلاق - باب جامع الطلاق، الحديثان١٢٤٢-١٢٤٣، ص٤٠٣.

وكذلك من تزوج المرأة المبتوتة قاصداً أن يحللها لمن بتها، فإن فعله جار على الشرع في الظاهر وخادم للمقصد الشرعي من الترغيب في المراجعة وفي توافر الشرط وهو أن تنكح زوجاً غيره، إلا أنه جرى لعن فاعله على لسان رسول الله ﷺ في رواية عبد الله بن مسعود في سنن الترمذي، وقال هو حسن صحيح.[1] ولا أحسب التغليظَ فيه - إن صح عن رسول الله ﷺ - إلاَّ لِما فيه من قلة المروءة، لأن شأن التزوج أن يكون لقصد المعاشرة فلا يجعل الرجل زوجَه عرضةً لغيره، أو لما فيه من توقيت النكاح إن قلنا بحرمة نكاح المتعة، أو لكليهما، فكل منهما جزء علة. ولقد اختلف العلماءُ في تحليل المبتوتة بذلك النكاح وعدم تحليلها. والمسألة ذات نظر، لأن المفسدة راجعة إلى المحلِّل لا إلى المحلَّل له، إلا إذا كان إبطالُ ذلك النكاح معاملةً بنقيض المقصد الفاسد من الحيلة. وفي الحديث الصحيح: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»،[2] فمنع فضل الماء المملوك جائز لأنه تصرف في المملوك بناءً على عدم وجوب المعروف وهو قولنا، ولكن لَمَّا اتُّخِذ حيلةً إلى منع الكلأ الذي حوله صار منع الماء منهيّاً عنه، لأن الرعاة لا يرعون مكاناً لا ماء فيه لسقي ماشيتهم، صار منعُ الماء منهياً عنه.

---

(١) سنن الترمذي، كتاب النكاح، الحديث ١١٢٠، ج٥، ص٤٤: «لعن رسول الله ﷺ المُحِلَّ والمحلَّلَ له». وكذلك سنن ابن ماجة، أبواب النكاح، الحديث١٩٤٣، ج١، ص٣٥٦، وهو عنده عن عقبة بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم ما التيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: هو المحل. لعن الله المحل والمحلل له»، وسنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد العلمي (القاهرة: دار الريان/ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، كتاب النكاح، الحديث٢٢٥٨، ص٢١١.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحيل، الحديث٦٩٦٢؛ مج٤، ج٨، ص٣٨٨؛ الموطأ، كتاب الأقضية، الحديث١٤٢٤، ص٥٢٨؛ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ».

وكذلك القول في إبطال الحيلة اللفظية في الأيمان التي تقطع بها الحقوق، فكانت الأيمان على نية المستحلف.

فإذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب ويجعل المكابرة ظهرياً، يوقن بأن ما يُجلب لصحة التحيل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصَّرٍ بها، ولا يعسر عليه بعد هذا تنزيلُها منازلَها وإبداءُ الفروق بينها.

فأمَّا ما[1] كان منها وارداً في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة، مثل الأعمال التي جُعلت لها صورة غير جارية على أحكام نظائرها المقررة، إما لوقوعها في مبدأ التشريع فرخص فيها النبي ﷺ، مثل ما روي في الموطأ وصحيح مسلم أنه لَمَّا أبطل التبني وكان سالم مولى أبي حذيفة متبنى لأبي حذيفة فجاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: «يا رسول الله إن سالما يدخل علينا، وأنا فُضُل، وليس لنا إلا بيت واحد»، فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه تحرمي عليه»، فقالت: يا رسول الله كيف أرضعه وهو كبير؟»، فضحك رسول الله ﷺ، وقال: «قد علمت أنه رجل كبير»، فقال نساء رسول الله ﷺ: والله ما نرى هذا إلا رخصةً أرخصها رسول لسالم خاصة»، وأَبَيْنَ أن يدخل عليهن أحد بهذه الرضاعة.[2] فهل يشك الفقيه في أن هذه رخصة أوجبتها شدةُ حدوث إبطال حكم التبني مع عدم سبق تمهيدٍ له ولا أخذ لعدته عند بعض الناس؟ فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجه صوري للإذن جمعاً بين الرفق في ابتداء التشريع وحصول صورة حكم شرعي، ليحصل احترامُ الحكم الشرعي، ولتكون مخالفةُ الحكم في جزئية خاصة في ابتداء الأمر مشوبةً

(١) في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص١١٤): "من"، وواضح أنه خطأ.

(٢) صحيح مسلم، "كتاب الرضاع - باب رضاع الكبير"، الحديث١٤٥٣، ج٢،ص١٠٧٦ (عن عائشة)؛ والموطأ، "كتاب الرضاع"، الحديث١٢٨٤، ص٤١٦-٤١٧.

بحرمة الحكم. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قال لأزواجه (بعد ذلك لا محالة): «انظرن من يدخل عليكن بالرضاعة، فإنما الرضاعة من المجاعة».[1] وكذلك ما ورد في حديث الرجل الذي زوجه رسول الله المرأة التي عرضت نفسها على رسول ﷺ، فإن الرجل لما قال: «لا أجد لها مهراً»، قال له رسول الله: «قد زوجتكها بما معك من القرآن»،[2] فتلك خصوصية جعلت لها صورةً تشبه الصورَ المعروفة إبقاءً على حرمة حكم المهر بقدر الإمكان على أحد تأويلين في معنى قوله: «بما معك من القرآن».

وأما ما كان من شريعة سابقة فلا نطيل القولَ في تأويله، إذ ليس بين أيدينا من بقية فروع تلك الشريعة ما يقنعنا بمعرفة مقدار مخالفة الصورة الظاهرة المدعوة عندنا بالحيلة لبقية أحكام تلك الشريعة. فقوله تعالى في قصة أيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ (ص:٤٤)، ورد تفسيره بأنه حلف أن يضرب امرأته ضربات، ولما ذهب غضبه أشفق عليها، أي توقف في بر يمينه، فأمره الله تعالى بأن يضربها بضغث من عصي. فلعل ذلك شرعٌ شرعه الله له فيكون أحد وجهين في بر الحالف بمثل تلك اليمين، كما شرع لنا في الإسلام

---

(١) صحيح مسلم، "كتاب الرضاع"، الحديث١٤٥٥، ج٢، ص١٠٧٨؛ وسنن ابن ماجة،، "كتاب النكاح"، الحديث ١٩٤٥، ج١ص٦٢٦. ولفظ مسلم: «انظرن إخوتكن من الرضاعة، فإنما الرضاعة من المجاعة»؛ أما لفظ ابن ماجة فهو: «انظرن من تُدْخِلن عليكن، فإن الرضاعة من المجاعة». ومعنى "انظرن إخوتكن": تأملن وتفكرن ما وقع من ذلك: هل هو رضاع صحيح بشرطه، من وقوعه في زمن الرضاعة. أما قوله: "فإنما الرضاعة من المجاعة" فمعناه أن الرضاعة التي تثبت بها الحرمة وتحل بها الخلوة هي حيث يكون الرضيع طفلاً سدَّ اللبنُ جَوْعتَه.

(٢) صحيح البخاري، "كتاب النكاح - باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح"، الحديث٥١٢١، مج٣، ج٦، ص٤٥٣-٤٥٤ (عن سهل بن سعد الساعدي، ولفظ الجزء الذي ساقه المصنف من الحديث: أملكناكها بما عندك من القرآن)، وانظر كذلك "كتاب النكاح" عند كل من أبي داود وابن ماجه والدارمي.

الكفارة، أو لعل تلك رخصة رخصها الله لنبيه؛ فإن الله يحل لنبيه ما شاء إذ كان معصوماً من أن يستخف بحرمة اسم الله تعالى.

وأما قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف:٧٦)، فنحن في غنية عن الخوض فيه، لأن تلك حيلة على تحصيل أمر محبوب لا يوجد لمنعه شرع إلهي محترم. ألا ترى قوله "في دين الملك"، والملك هو فرعون، فإضافة الدين إليه إيماءٌ إلى أنه ليس بدين إلهي.

كما استدلوا بقول رسول الله ﷺ لعائشة: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، إذ لا يخفى على المتأمل أن ما يلوح فيه من الحيلة إنما هو حيلة على بائع بريرة. ولنا في بيان توجيه معناه تحرير ذكرناه في التعليق على مشكل الجامع الصحيح،[1] وقد تقدم شيء منه في بحث انتصاب الشارع للتشريع.

وبعد، فمن الغفلة أن يُقاس على مثل هذه الحيل فتُجعلَ أصلاً للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصححان القياس عليها، إذ قد اتفقنا على أن الحيلة مخالفةٌ للحكم ومفيتة للمقصد، ولذلك سميت حيلة، فكيف نجعلها أصلاً للقياس عليها؟ وكيف يُلحِق بها النظائرَ مَنْ يمنع القياسَ على الرخص؟

وقد اتضح لك من الأمثلة المتقدمة الفرقُ بين أن يُستعمل الفعلُ المتحيل به بصفة كونه سبباً لتحصيل مسبَّبِه فيفوت مسبَّب سبب آخر، وأن تستعمل

---

(١) لم أجده في كتاب النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، ولعله في كتاب آخر للمصنف.

الحيلة بصفة كونها مانعاً من فعل آخر، سواء كانت مـع ذلـك سـبباً في فعـل لا يشبه الفعل الذي قام له المانع أم لم تكن سبباً في شيء، فزده إتقاناً بتكثير أمثلته.

سد الذرائع[1]

هذا المركَّب لقبٌ في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها. قال المازري في شرحه على التلقين لبعد الوهاب:[2] «سدُّ الذريعة منعُ ما يجوز لئلاً يُتطرق به إلى ما لا يجوز».

ولهذا المبحث تعلقٌ قوي بمبحث التحيُّل، إلا أن التحيل يُراد منه أعمالٌ أتاها بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه بصورة هي أيضاً معتبرة شرعاً، حتى يظن أنه جار على حكم الشرع. وأما الذرائع فهي ما

---

(١) الذرائع، جمع ذريعة، وهي في الأصل دابة تشد في موضع ليأوي إليها البعير الشارد لأنه كان يألفها قبل شروده، فإذا رآها اقترب منها فأمسكوه. - (المؤلف).

(٢) في طالع باب بيوع الآجال. - (المؤلف). والقاضي عبد الوهاب هو عبد الوهاب بن علي بن محمد بن نصر بن أحمد بن حسين البغدادي المالكي. ولد سنة ٣٤٩ ببغداد، وتوفي في مصر سنة ٤٢٢هـ . كان فقيهاً أصوليّاً نظاراً، وإماماً في المذهب المالكي. تلقى العلم من الأبهري والجلاب وابن القصار وأبي بكر الباقلاني؛ وأخذ عنه أبو بكر الخطيب البغدادي وأبو إسحاق الشيرازي. ألف العديد من الكتب منها: التلقين (حققه محمد ثالث سعيد الغاني، ونشرته دار الفكر ببيروت عام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، وشرح المدونة، والمعونة، والإشراف على مسائل الخلاف (وقد نشر قبل بضعة عقود، نشرة غير محققة في تونس)، وكلها في الفقه، والإفادة والتلخيص والمفاخر في الأصول. ويعد شرح التلقين للمازري من أجود الشروح على هذا الكتاب، «بل من أجود الكتب في المذهب المالكي»، انظر مقدمة الغاني لكتاب التلقين، ص٢٠. هذا ولم أتمكن - حتى الانتهاء من إعداد الكتاب للنشر - من معرفة ما إذا كان شرح المازري على التلقين قد جرى تحقيقه أم لا، ولعل أهل العلم والتحقيق أن يفيدونا في ذلك في المستقبل.

يُفضِي إلى فساد، سواء قصد الناسُ به إفضاءه إلى فساد أم لم يقصدوا، وذلك في الأحوال العامة. فحصل الفرقُ بين الذرائع والحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه.

وأيضاً الحيل المبحوث عنها لا تكون إلا مبطلة لمقصد شرعي، والذرائع قد تكون مبطلة لمقصد الشارع من الصلاح، وقد لا تكون مبطلة، كما سنبينه في تقسيمها؛ فهذا فرق ثالث.

واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفاسد شيءٌ شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غيرَ حاصلٍ إلاَّ عند كمال الأمور الصالحة، مثل النار فإن حالة كمالها - وهو اشتعالها الذي به صلاحُ الموقدين - هي حالة إفضائها إلى مفسدة الإحراق. فاعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل، فهذه هي الذريعة الواجب سدُّها.

وقد قسم شهاب الدين القرافي في «الفرق الرابع والتسعين والمائة» ذريعة الفساد ثلاثة أقسام:

١ـ مُجْمَعٌ على عدم سده، مثل زراعة العنب خشية ما يعتصر منه من الخمر، ومثل التجاور في البيوت خشية الزنا.

٢ـ ومجمع على سده، كحفر الآبار في طريق المارة دون سياج.

٣ـ ومختلف فيه، مثل بيوع الآجال.[1]

ولم يبحث عن وجوب الاعتداد ببعض هذه الذرائع دون بعض. وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل - الذي هو ذريعة - من المصلحة، وما في مآله من المفسدة. فيرجع [الأمر] إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، وقد قدمناها في مبحث المقصد العام من التشريع. فما وقع منعُه من الذرائع قد عظم فيه فسادُ مآله على صلاح أصله، مثل حفر الآبار في الطرقات. وما لم يقع منعُه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله، كزراعة العنب. على أن في احتياج الأمة إلى تلك الذريعة - بقطع النظر عن مآلها - وفي إمكان حصول مآلها بوسيلة أخرى وعدم إمكانه، أثراً قويّاً في سد بعض الذرائع وعدم سد بعضها. ولا يُظَنُّ أن المراد باحتياج الأمة إلى الذريعة اضطرارها إلى وجودها، بل المرادُ به أنه لو أبطل ذلك الفعل الذي هو ذريعة لحق جمهوراً من الناس حرج. فإن العنب تستطيع الأمة أن تستغني عنه، إلا أن في تكليفها ذلك حرماناً لا يناسب سماحة الشريعة، فكانت إباحةُ زراعة العنب بهذا الاعتبار أرجحَ مِمَّا تؤول إليه من اعتصار نتائجها خمرا. بخلاف التجاور في البيوت، فإنه لو منع لكان منعه حرجاً عظيماً يقرب مِمَّا لا يُطاق، فهو حاجي قوي للأمة. على أن ما يؤول إليه من الزنا مآل بعيد، وإن كانت مفسدته أشد من تناول الخمر.

فمقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرفات الشريعة في تفاريع[2] أحكامها، وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم، وفي تنفيذ

---

(١) القرافي: الفروق، مرجع سابق، مج١، ج٢، ص٣٢، وكذلك مج٢، ج٣، ص٢٦٦؛ وانظر له كذلك المسألة نفسها: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٣م)، ص٤٤٨.

(٢) في طبعة الاستقامة (ص١٢٤) ونشرة الشركة التونسية (١١٧): تشاريع، والأولى ما أثبتناه.

مقاصدها، وله في الشريعة ثلاثة مظاهر. وقد تأملنا فوجدنا الذريعة على قسمين:

أ - قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد بحيث يكون مآله إلى الفساد مطرداً، أي بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته. وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة، وعليه بُنيت أحكام كثيرة منصوصة، مثل تحريم الخمر.

ب - وقسم قد يتخلف مآله إلى فساد تخلفاً قليلاً أو كثيراً، وهذا القسم قد كان سبباً للتشريع المنصوص، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه. وبعضه لم يحدث موجبه في زمان الرسول ﷺ، فكانت أنظار الفقهاء فيه من بعده متخالفة، فربما اتفقوا على حكمه وربما اختلفوا. وذلك تابع لمقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، ووجود معارضٍ مَّا يقتضي إلغاءَ المفسدة وعدم المعارض، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه.

والقسم الأول أصل القياس في هذا الباب، والقسم الثاني يتجلى فيه القياس ويخفى بحسب ما يرى الفقيه من قربه من الأصل المقيس عليه وبعده. فترجع مراعاةُ هذه الذرائع إلى حفظ المصالح ودرء المفاسد، مثاله بيوع الآجال التي لها صور كثيرة، قال مالك بمنعها لتذرع الناس بها كثيراً إلى إحلال معاملات الربا التي هي مفسدة.[1] فرأى مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حُرِّم الربا. فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيه، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار مآل الفعل مقصوداً للناس، فاستحلوا به ما مُنع عليهم.

---

(١) انظر الموطأ، ص٤٦٠-٤٦١، وص٤٦٨-٤٦٩.

ولم أر من فهم هذا المعنى من نكت مالك، حتى إن بعض حذاق الفقهاء يقول: إذا كان المنع منها لأجل التهمة كان حقاً أن لا يمنع ما صدر منها عن أهل الدين والفضل، كما أشار إليه القرافي في الفرق الرابع والتسعين والمائة.[1] وليس كما ظن؛ فإن المقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع، وإنما جُعلت علامةً على التمالي على إحلال المفسدة الممنوعة. ألا ترى أن المقصد لا يؤثر في غير هذه الأحوال، فإن من كانت عادته المعاملة بالربا في الجاهلية فأسلم فحول معاملته إلى السَّلَم لم يكن في فعله منع، لأنه وإن كان قد استبدل بأرباحِه من الربا أرباحَه من السلم قد سلمت معاملتُه من المفسدة التي تشتمل عليها معاملات الربا وحرمت لأجلها، واشتملت معاملته على المصلحة التي لأجلها أبيح السلم. وليست الشريعة نكاية كما قدمناه، حتى تحرمه من ربحه الجاري على الطريقة المشروعة لأجل مقصده. فيظهر لنا أن سد الذرائع قابل للتضييق والتوسيع في اعتباره بحسب ضعف الوازع في الناس وقوته، كما سيأتي في مبحث الوازع.

ولولا أن لقبَ سدِّ الذرائع قد جُعل لقباً لخصوص سدِّ ذرائع الفساد كما علمت آنفاً، لقلنا إن الشريعة كما سدتْ ذرائعَ فتحت ذرائعَ أخرى، كما قال شهاب الدين القرافي في كتاب تنقيح الفصول.[2] فأما وقد درجنا على اصطلاحهم في سد الذرائع على أنه لقب خاص بذرائع الفساد، فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب، وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة. وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي الملقبة في

---

(١) القرافي: الفروق، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٨.

(٢) القرافي شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص٤٤٩.

الفقه بالاحتياط. ألا ترى أن الجهاد في صورته مفسدة إتلاف النفوس والأموال، وهو آئل إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة وبقائها في أمن، فكان من أعظم الواجبات، إذ لو تركوه لأعقبهم تركه تلفاً أعظمَ بكثير مِمَّا يُتلفهم الجهاد. وهذه جزئية من جزئيات قاعدة تقسيم الأعمال إلى وسائل ومقاصد، وسنذكرها في القسم الثالث، فلا ينبغي أن يختلط المبحثان على الناظر.

ومما يجب التنبيه له في التفقه والاجتهاد التفرقةُ بين الغلوِّ في الدين وسدِّ الذريعة، وهي تفرقة دقيقة. فسد الذريعة موقعُه وجودُ المفسدة، والغلوُّ موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباحٍ بمأمور أو منهي شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشدَّ مِمَّا أراده الشارع بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع، وهو المسمى في السنة بالتعمق والتنطع. وفيه مراتب، منها ما يدخل في الورع[1] في خاصة النفس الذي بعضه إحراج لها، أو الورع في حمل الناس على الحرج، ومنها ما يدخل في معنى الوسوسة المذمومة. ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقعَ الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشريعة وما يسن لها من ذلك، وهو موقف عظيم.

---

(١) الورع يرجع إلى طلب حصول اليقين مما نحن مكلفون فيه بالظن، مثل التحري في رسم القبلة بالقواعد الفلكية التي لم نكلف بها، واستمرار الإمساك في رمضان حصة من بعد الغروب لتقوية التحقق للغروب، وكذلك ابتداء الإمساك فيه زماناً قبل الفجر، وأعظم منه تجنب السواك للصائم، وصوم يوم الفطر إذا ثبت الشهر برؤية الهلال عند الغروب إذا كانوا قد رأوه صباحاً وقت الفجر. ومنه ما يدخل في الوسوسة مثل المبالغة في صب الماء عند الغسل والوضوء، ومنه إلحاق مباح بمأمور ومنهي، فذلك من عمل بعض المجتهدين - نادراً، - مثل القول ببطلان صلاة من مر حمار بين يديه، ومثل إتيان عمل شرعي بأشد مما أراده الشارع كصوم المريض المتعب. - (المؤلف).

نوطُ التَّشريع بالضَّبطِ والتحديد

بَيَّنتُ فيما سلف أن مقصد الشريعة في إناطة أحكامها أن تكون مرتَّبةً على أوصاف ومعان. وأُقفِّي ذلك هنا بأن الشريعة لَمَّا قصدت التيسيرَ على الأمة في امتثال أحكامها[1] وإجرائها في سائر الأحوال، عمدت إلى ضبطٍ وتحديدٍ يتبين بهما[2] جليّاً وجودُ الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة.

فبذلك قد نصبت للعلماء أماراتِ التَّشريع بالأوصاف والمعاني المراعاة فيه، ونصبت لِمَنْ دونهم حدوداً وضوابطَ تحتوي على تلك المعاني التي قد تخفى على أمثالهم، وهي صالحةٌ لأن تكون عوناً للعلماء تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف أو وقوع التردد فيها، كما كانت الحدود والضوابط هاديةً لمن انحط عن درجة العلماء إلى أن يرتقي قليلاً إلى فهم المعاني والأوصاف المقصودة من التشريع فيما تحتويه تلك الضوابطُ من المعاني والأوصاف الخفية. فلذلك لم يكن لِمُتَعَرِّفِ مقاصدِ الشريعةِ غِنىً عن معرفة جميع ما ذكرناه.

وهذا مسلك قد دقَّ على كثير من الفقهاء، وقد أشار إليه قول مالك في بيع الخيار من الموطأ، فقد أخرج حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ثم قال مالك عقبه: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود

---

(١) في طبعة الاستقامة (ص١٢٦) و نشرة الشركة التونسية (ص١٢٠) جاءت لفظة "الشريعة"، وقد أبدلناها تجنباً للتكرار وتساوقاً مع المقام.

(٢) في طبعة الاستقامة (ص١٢٦) ونشرة الشركة التونسية (١٢٠): "به"، والصواب ما أثبتناه.

ولا أمر معمول به»، يعني أنه قد تعذر جعلُه أصلاً في تشريع خيار المجلس لخلوِّه عن تحديد مقدار المجلس وعدم وجود عمل في شأنه يفسره، فإن المجلس لا ينضبط، وقد يكونان في سفينة أو في شُقْدُف.[1]

ولأجل هذا نجدهم في تعليل القياس يوجهون أنظارهم إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، مع أنهم يصرحون بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنىً هو المسمَّى بالحكمة أو المصلحة أو درء المفسدة. ولقد تنزهت الشريعةُ عن أن لا تكون أحكامُها منوطةً بالانضباط، فإن من صفات حكم الجاهلية الذي حذر الله منه بقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة:٥٠)، عدَم الانضباط، إذ كانت أمورُهم تجري على خواطرِ تعرض عند وقوع الحوادث، كما كانَ حكمُ الطلاق والرجعة غيرَ ذي نهاية. وذلك ما جاء القرآن بإنكاره في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة:٢٣١)، وكذلك قسمة مال الميت.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق[2]: «لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجةَ

---

(١) الشقدف: مركب أكبر من الهودج، يستعمله العرب، وكان يركبه الحجاج إلى البيت الحرام، يُجمع على شقادف.

(٢) هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق، أصله من البصرة وبها نشأ، واستوطن بغداد. كان على رأس المائة الثالثة، واختلف في سنة وفاته، فمن قائل سنة ٢٨٢ أو ٢٨٤، ومن قائل سنة ٣٠٩ كالقاضي عياض.
تردد العلم في بيته (بيت آل حماد بن زيد) مدة تزيد على الثلاثمائة سنة. تفقه على أخيه أبي إسماعيل حماد بن إسحاق (ت٢٦٩)، وتلقى العلم من كثيرين من العلماء أمثال قالون والطيالسي وابن المديني. وروى عنه كثيرون منهم عبدالله بن أحمد بن حنبل والبغوي وابن الأنباري. كان له الأثر الأكبر في شيوع مذهب مالك في العراق.
انظر ترجمته في ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض، تحقيق عبدالقادر الصحراوي (نشرة وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٤، ص٢٧٦-٢٩٣.

مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نُعطيهن، ورُبَّما لم تكن لهم مواريثُ معلومة يعملون عليها»، وكذلك عدد الزوجات وكيفية لحوق الأنساب.

ولا يُسْتَثْنَى من ذلك إلاَّ أحكامٌ قليلة، مثل مقدار الدية في العامة والخاصة: كانت دية العامة عندهم مائةً من الإبل وديةُ السادة ضعفَها أو أكثر، ويُسمَّى عندهم التكايل. وجاءت أحكام الإسلام في تلك الأبواب كلّها مبطلةً للفوضى المتبعة، وما ذلك إلاَّ بالضبط والتحديد. ولذلك أمرت الشريعة بالمحافظة على حدودها، فلو صلَّى امرؤٌ الظهرَ قبل الزوال بطلت صلاته.

وقد استَقْرَيْتُ من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ستَّ وسائل:

الوسيلة الأولى: الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصُّها وآثارها المرتبة عليها، مثل طرق القرابة المبينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فتعيَّنَ المصيرُ إليها دون ما لا ينضبط من مراتب المحبة والصداقة والنفع والتبنّي. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء:١١)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ، ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ، وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب:٤)، وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً، وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾ (الأحزاب:٣٧). وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ لَمَّا خطب [إلي] أبي[1] أبا بكر ابنته عائشة قال له أبو بكر: إنما أنا أخوك فقال النبي ﷺ : «أنت أخي في

---

(١) في الأصل: ...خطب أبا بكر ابنته ....

دين الله وكتابه، وهي لي حلال».[1] ومن هذا نوْطُ حكم شرب الخمر بحصول الإسكار القليل من مثله دون كونه شرابَ عنبٍ أو فضيخَ تَمر.

وقولي «لا يقبل الاشتباه»: أردتُ به أنه لا يقبل الاشتباه عند نظر الفقيه المتبصر في خواص الماهيات الشرعية، وإن كان قد يبدو لبعض الناس مشتبهاً في بعض الماهيات المتقاربة الصفات، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَوا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوا﴾ (البقرة:٢٧٥)، فالبيع والربا قد يشتبهان في الأصل بكون كليهما معاملةً ماليةً مقصوداً منها الربح، ولا سيما إذا كان في البيع تأجيل. وقد نبَّه اللهُ تعالى بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوا﴾ (البقرة:٢٧٥)، إلى أنه ما أحلَّ أحدَهما وحرَّم الآخر إلاَّ لأجل اختلاف المعنى والخواص. فالبيع معاملة من جانبين وبذل العوضين، والربا معاملة من جانب واحد هو جانب المسلف لقصد سدِّ حاجة المتسلف. ومن آثار ذلك أن أُبيحَ للمتعاوضين في البيع تطلُّبُ الأرباح، ولم يُبَحْ للمتعاقدين في التسلف تطلُّبُ الأرباح، بل إمَّا أن يعطي قصداً لسدِّ الحاجة وإمَّا أن يمسك.

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مُسَمَّى الاسم، كنَوْطِ الحدِّ في الخمر بشرب جرعة من الخمر، لأنه لو نيط الحدُّ بحصول الإسكار لاختلف دبيب السكر في العقول فلم يكد ينضبط، فلا يتحقق حالُ حصول الحدِّ إلاَّ بعناء والتباس، ولو نيط بنهاية السكر وهو حد الإطباق لحصلت مفاسد جمة قبل حصول تلك النهاية. وكذلك نوط صحة بيع الثمار بحصول الاحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب وقبول.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، الحديث ٥٠٨١، مج ٣، ج٦، ص٤٤٢.

الوسيلة الثالثة: التقدير، كنُصُب الزكوات في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق، ونصاب القطع في السرقة عند القائلين بالنصاب، وأقل المهر، والمسافة المعتبرة في انتقال ولِيٍّ المحضون عند بلد الحاضنة بستة بُرُد[1] عند المالكية.

الوسيلة الرابعة: التوقيت، مثل مرور الْحَوْل في زكاة الأموال، وطلوع الثريّا في زكاة الماشية، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء، والحول في بعض العيوب، والشهرين في الإعسار بالإنفاق، وأربعة أشهر وعشر في عدة الوفاة، والحول في سقوط الشفعة. ومن ثم قال بعض علمائنا بعدم تصديق المعتدة في انقضاء عدتها في أقل من خمسة وأربعين يوماً، وقال ابن العربي بعدمه في أقل من ثلاثة أشهر، وبه عمل أهل إفريقية ميلاً للضبط والتحديد.

الوسيلة الخامسة: الصفات المعيِّنة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح.

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر، وحدود الحرز في تحقق معنى السرقة تفرقةً بينها وبين الخلسة.

---

(١) مفرده "بريد"، وهو مسافة قدرها اثنا عشر ميلا.

نفوذ التشريع واحترامه

بالشدة تارة والرحمة أخرى

تُكْسِبُك المباحثُ المتقدمة أن من مقاصد الشريعة من التشريع [أن يكون نافذاً في الأمة وأن يكون محترماً من جميعها، إذ لا تحصلُ المنفعةُ المقصودة منه كاملةً بدون نفوذه واحترامه].[1] فطاعةُ الأمَّةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم، وإن أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطابُ الله تعالى للأمة. فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها ترضي بذلك ربَّها وتستجلب به رحمتَهُ إياهَا وفوزها في الدنيا والآخرة. وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة:١٥).

فالأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول عليه الصلاة والسلام كلها وحيٌ من الله تعالى. ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعد يتوخون أن تكون آراؤهم في استنباط الأحكام مستخرجةً من التفريع عن أصول الكتاب والسنة، ولذلك كانوا كثيراً ما يُشدِّدون النكيرَ على القول بالرأي غير المستند إلى ذلك.

واستتب للشريعة أن تسلك لتحصيل ذلك مسلكيْنِ سلكتهما جميعا:

---

(١) الاستقامة (ص١٣٠).

المسلك الأول: مسلك الحزم والصرامة في إقامة الشريعة، **والمسلك الثاني**: مسلك التيسير والرحمة بقدر لا يفضي إلى انخرام مقاصد الشريعة.

١ـ **فأمَّا المسلك الأول** فقد مهدته الشريعة بالترهيب والموعظة، كقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا، وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة:٢٢٩)، وغير ذلك من الآيات. وفي الحديث الصحيح: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».[١] وفي قضية بريرة أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق».[٢]

ومن هنا نشأت في الفقه قاعدة: أن المعدومَ شرعاً كالمعدوم حِسّاً، ولها فروع كثيرة، وقاعدة: أن النهي يقتضي الفساد، وهي مسلَّمَةٌ في أصول الفقه وعلم فروعه، لأنه لا ينبغي أن تتساهل الأمةُ في تفريط مقاصد الشريعة، لأن الاسترسال في ذلك يتسرَّى فيهم إلى إضاعة معظم الشريعة. ولذلك نرى الشريعة تحافظ على أحكامها في الأحوال التي يتحقق فيها عدم فوات المقصد، مثل منع الوصية للوارث [ولو][٣] بما دون الثلث، مع أنها أباحت للموصي أن يعطي لغير الوارث، فكان الظاهر أن إعطاء الثلث لبعض الورثة أولى بالجواز. ولكن منعه إنما هو للمحافظة على مقصد المواريث، وهو تعيين أنصباء للورثة لا يتجاوزها الناس إبطالاً لما كان عليه أهلُ الجاهلية. فلذلك مُنِعت الوصية للوارث مطلقاً وأُنْفِذت للأجنبي في الثلث.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلح، الحديث ٢٦٩٧، مج٢، ج٣، ص٢٢٩؛ صحيح مسلم، كتاب الأقضية، الحديث ١٧١٨، ج٣، ص١٣٤٣.

(٢) الموطأ: كتاب العتاقة والولاء - باب مصير الولاء لمن أعتق، الحديث ١٤٧٣، ص٥٥٥.

(٣) هذه الزيادة اقتضاها السياق، إذ بدونها قد يوهم الكلام بأن الوصية بالثلث أو بأكثر منه جائزة.

ولإكمال الوصول إلى الغاية من هـذا المسـلك، أقـام نظـامُ الشـريعة أمنـاءَ ووزعةً لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبـة والرهبـة، أعـني بالموعظـة والقوة. كما أشار إليه قوله تعـالى: ﴿وَأَنزَلْنَـا مَعَهُـمُ الْكِتَـابَ وَالْمِـيزَانَ لِيَقُـومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديـد:٢٥). وقد أقام رسول الله ﷺ الحدود، وبعث الأمـراء والقضـاة إلى الأقطـار البعيـدة عنه، بحيث صار ذلك من المتواتر من فعله عليه الصلاة والسلام. وقال عثمـان ابن عفان ﷺ: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

فكان من أصول نظام الحكومة الإسلامية إقامةُ الخلفاء والأمـراء والقضـاة وأهلِ الشورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونوابِ كـلٍّ، ليتـم تنفيـذُ الأحكـام المتعلقة بالحقوق العامة للأمة والأحكـام المتعلقـة بـالحقوق الخاصـة بـين أفـراد الأمة. وشرطت في أنواع هذه الولايات من الصفات الذاتية والعقلية والعمليـة ما تستقيم به الأمورُ الموكولةُ إليهم على الوجه الأكمل، كما أشار إليه الشهاب القرافي في "الفرق السادس والتسعين" و"الفرق الثالث والعشرين والمائتين".[1]

(١) قال شهاب الدين القرافي في "الفرق السادس والتسعين" أثناء حديثـه عـن "الولايـات والمناصب والاستحقاقات الشرعية": «اعلم أنه يجب أن يقدَّم في كل ولاية من هو أقومُ بمصالحها على من هو دونه، فيُقَدَّمُ في ولاية الحروب من هو أعرفُ بمكائد الحروب وسياسة الجيـوش...، ويُقَـدَّمُ في القضاء من هو أعرفُ بالأحكام الشرعية وأشدُّ تفطناً لحِجـاج الخصـوم وخدعهـم»، إلى أن قال: «وبهذه المباحث أيضاً يظهر ما قاله العلماءُ إن الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممـن هو متولٍّ الآن عزل الأولَ وولّى الثاني، وكان ذلك واجباً عليـه لئـلا يفـوِّت علـى المسـلمين مصلحةَ الأفضـل منهما؛ ويحرُمُ عليـه أن يعـزل الأعلـى بـالأدنى لئـلا يفـوت علـى المسـلمين مصلحة الأعلى». ثم قال: «فقد تحرّر الفرقُ بين من يصـح تقديمُـه وبـين مـن يصـح تأخـيره، وذلك عامٌّ في الصلاة والقضـاء والأوصيـاء والكفـلاء في الحضانـة وفي غيرهـا... وكثـيرٌ مـن أبواب الفقه يُحتاج فيه إلى معرفة هذا الفرق بين هاتين القاعدتين وتحرير ضابطهما». الفـروق، مرجع سابق، مـج١، ج٢، ص١٥٧ـ١٦٣. وانظـر مزيـدَ تفصيـلٍ عنـده لأصنـاف الولايـات وحدودها ونفوذها في المرجع نفسه، مج٢، ج٤، ص٣٩ـ٤٨.

٢ـ وأمَّا المسلك الثاني - مسلك التيسير والرحمة - فإن الشريعة - كما علِمْتَ - قد بُنيت على سهولة قبولها في نفوس الناس، لأنَّها شريعةٌ فطرية سمحة، وليست نكايةً ولا حرجاً كما تقدم. فهي تحمل الناس على المصالح حَمْلاً أقصى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة في التشريع إلاَّ العمل به.

وقد كان تيسير الشريعة ذا مظاهر ثلاثة:

أـ أحدها أن أحكامها المعينة مبنية على التيسير نظراً لغالب الأحوال كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:٧٨)، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥)، ونحو ذلك.

ب - **والمظهر الثاني** أنها تعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد، فتيسر ما عرض له العسر. قال الله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام:١١٩)، وقال: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة:١٧٣)، ولذلك كان من أصول قواعد التشريع قاعدة: 'المشقة تجلب التيسير'، وهذا هو مبحث الرخصة.

جـ - **والمظهر الثالث** أنها لم تترك للمُخَاطَبين بها عذراً في التقصير في العمل بها، لأنها بُنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتحديد. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة:٥٠)، وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة:١٣٨).

الرُّخصة: عامَّةٌ وخاصة

وإذ قد اقتحمنا الحديث عن الرخصة كان حقّاً أن نَفِيَ مبحثَ الرخصة حقَّهُ من البيان، لأني وجدت بعضَ أنواع الرخص مغفولاً عن [اعتبارها عند الفقهاء]،[1] فقد أطبقت كلمةُ الفقهاء على أن الرخصة تُغيِّر الفعلَ من صعوبة إلى سهولة، لعذرٍ عرض لفاعله وضرورةٍ اقتضت عدمَ اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحةٍ أو دفع مفسدة، مقابل المضرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفسدة. ومثَّلوا الرخصة بأكل المضطر الميتة، قال الشاطبي: «إن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف وكلاهما أصل كلي».[2]

غير أني رأيت الفقهاء لا يمثلون إلاَّ بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار. ونحن إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صحَّ لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها. فقد وجدنا من الضرورات ضروراتٍ عامةً مطردةً كانت سببَ تشريعٍ عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثل السَّلَم والمغارسة والمساقاة

(١) الاستقامة (ص١٣٢).

(٢) هذا الكلام المنسوب للشاطبي غير دقيق، بل ما قاله الشاطبي هو «أن العزيمة راجعة إلى أصل كلّيٍّ ابتدائيٍّ، والرخصة راجعة إلى جزئيٍّ مستثنىً من ذلك الأصل الكلي»، انظر الموافقات، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٢٦٩. ويبدو أن المصنف قد لخص بالعبارة التي نسبها للشاطبي مناقشة هذا الأخير للمسألة، فراجعها في موضعها.

فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضياً منعَهَا لولا أنَّ حاجاتِ الأمة داعيةٌ إليها، فدخلت في قسم الحاجي، كما قال الشاطبي في مبحث الرخصة والعزيمة،[1] فكان حكمُها حكمَ المباح باطراد. وكذلك وجدنا من الضرورات ضروراتٍ خاصةً مؤقتة جاء بها القرآن والسنة كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة:١٧٣). وقد اقتصر الفقهاء عليها في تمثيل الرخصة.

وبيْنَ القسمين قسمٌ ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة. وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها يستدعي إباحةَ الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك. وهذا التوقيت وهذا العموم في هذا القسم مقول على كليهما بالتفاوت. ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدرُ من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقرَّرة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة.

وليست أمثلةُ هذا النوع من الرخصة بكثيرة. فمنها الكراء المؤبَّد الذي جرت به فتوى علماء الأندلس كابن سراج وابن منظور[2] في أواخر القرن

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٨-٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) ابن منظور هو أبو عمرو عثمان بن منظور، الفقيه القاضي، من علماء الأندلس، توفي سنة ٧٣٥ للهجرة. وبالتالي فهو ليس من علماء القرن التاسع كما يوحي بذلك كلام المصنف. وقد أورد له صاحب المعيار فتوى مؤرخة في ٢٠ ذي الحجة ٧٣٥، وقد أملاها إملاءً بسبب مرض أصابه «منعه أن يكتب بيده»، وهو المرض الذي توفي به. المعيار المعرب والجامع المغرب للونشريسي، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف د. محمد حجي، نشرة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص١٧٦.

أما ابن سراج فهو محمد بن محمد بن سراج الغرناطي، مفتي غرناطة وقاضي الجماعة بها. فقيه وحافظ. أخذ عن جماعة من العلماء منهم ابن لب والحفار، وأخذ عنه السرقسطي والمواق وأبو عمرو ابن منظور. له تآليف منها شرح المختصر، وله فتاوى كثيرة نقل الونشريسي جملة منها في المعيار.

التاسع في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة ووفرة المصاريف [لطول تبويرها]،[1] وزهدوا في كرائها للغرس والبناء لقصر المدة التي تكترى أرض الوقف لمثلها، ولإباية الباني أو الغارس أن يبني أو يغرس ثم يقلع ما أحدثه في الأرض. فأفتى ابن سراج وابن منظور بكرائها على التأبيد، ورأيا أن التأبيد لا غرر فيه لأنها باقية غير زائلة.[2] ثم تبعهما على ذلك أهل مصر في القرن العاشر بفتوى ناصر الدين اللقاني[3] في إحكار الأوقاف. وجرى العمل بذلك في المغرب في فاس وتونس في العُقَد المسماة عندنا في تونس بالنصبة والخلو، وأُلْحِق بها الإنزالُ، وفي فاس بالجلسة والجزاء. ومنها فتوى علماء بخارى من الحنفية ببيع الوفاء في الكروم لحاجة غارسيها إلى النفقات عليها قبل إثمارها كل سنة، فاحتاجوا إلى اقتراض ما ينفقونه عليها.

وقد يطرأ من الضروريات ما هو أشد من ذلك، فالواجب رعيُه وإعطاؤه ما يناسبه من الأحكام. وفي قواعد عز الدين بن عبد السلام في أواخر قاعدة المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاوضات: «لو عمَّ الحرامُ الأرضَ بحيث لا يوجد فيها حلالٌ جاز أن يُسْتَعْمَل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات. ولا يقف تحليلُ ذلك على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدَّى إلى ضعف العباد

---

(١) الاستقامة (ص١٣٤).

(٢) انظر فتواهما في المعيار للونشريسي. - (المؤلف). لعل المصنف يشير هنا إلى فتواهما في المعيار، ج٧، ص١٥٦-١٥٩ (ابن منظور) وص١٣٧-١٣٨ و١٥٣-١٥٤ (ابن سراج).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن حسن الشهير بناصر الدين اللقاني، نظار ومحقق وأصولي. تتلمذ - مع أخيه شمس الدين محمد بن حسن اللقاني - على كثيرين، منهم الشيخ أحمد زروق والنور السنهوري والبرهان اللقاني. وأخذ عنه العلم كثيرون منهم أحمد باب التنبكتي. انتهت إليه رئاسة العلم في مصر بعد وفاة أخيه شمس الدين. له حاشية على المحلى على جمع الجوامع، وحاشية على شرح السعد التفتازاني في العقائد...إلخ. ولد سنة ٨٧٣ وتوفي في شعبان ٩٥٨.

واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع التي تقوم بالمصالح... ولا يُتَبَسَّطُ في هذه الأموال كما يُتَبَسَّطُ في المال الحلال، بل يُقْتَصَرُ في ذلك على ما تمس الحاجةُ إليه... وصور هذه المسألة أن يُجهَل المستحِقون بحيث يتوقع أن نعرفهم في المستقبل. ولو يئسنا من معرفتهم لَمَا تُصُوِّرَت هذه المسألة لأنه يصير (أي المال) حينئذٍ إلى المصالح العامة، وإنما جاز تناول ذلك قبل (تمكن) الناس من معرفة المستحقين، **لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة**. ولو دعت ضرورةٌ إلى غصب أموال الناس لجاز له[1] ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد. وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس؟».[2] وهذا مقام راعاه المجتهدون في تصاريف استنباطهم ودَنَوْا منه وابتعدوا، فقد تجد المجتهد الواحد يدنو منه ويبتعد في مختلف أقواله بحسب تعارض الأدلة وغير ذلك.

---

(١) الضمير راجع إلى المكلف المفهوم من المقام. - (المؤلف).

(٢) قواعد الإحكام، مصدر سابق، ص ٣٢٦-٣٢٧.

مراتبُ الوازِع

جبلية ودينية وسلطانية

نحن الآن أشبه بأن نكون رجعنا إلى مبحث نفوذ الشريعة واحترامها بعد أن فصل بيننا وبينه بيانُ الرخصة. فبنا أن نبين كيف استخدمت الشريعة بنفوذ تشريعها واحترامه في نفوس الناس أنواعَ الوازع الذي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة. فاعتمدت في ذلك ابتداءً على الوازع الجِبِلِّي، فكان كافياً لها من الإطالة في التشريع للمنافع التي تتطلبها الأنفس من ذاتها، وبالتحذير من المفاسد التي يكون للنفوس منها زاجرٌ عنها، مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل والزوجات. فلا تجد في الشريعة وصايا لحفظ[1] الأزواج لأنه في الجبلة، إذ كانت الزوجة كافية في ذلك، كما قال عمرو بن كلثوم:

يقتن جيادنا ويقلن لستم بعولتنا إذا لَم تمنعونا

وقلَّت في الشريعة الوصايةُ بحفظ[2] الأبناء [إلاَّ] في أحوال عرضت للعرب من التفريط فيه كما فعلوا في الوأد. قال الله تعالى فيها: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ

---

(١) في الأصل (الاستقامة ص١٣٥ ونشرة الشركة التونسية للتوزيع ص١٢٦): "تحفظ"، والأولى ما أثبتناه.

(٢) في نشرة الشركة التونسية (ص١٢٧): «وقل في الشريعة التعرض لحفظ الأبناء»، وقد فضلنا عليها عبارة طبعة مكتبة الاستقامة (ص١٣٥)، وقد سقطت أداة الاستثناء إلاَّ في كليهما وهي مِمَّا يقتضيه السياق.

خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ، إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء:٣١). ولذلك كانت الشريعة تعمد إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يُغْنِيَ فيها الوازعُ الديني الغَنَاءَ المرغوب، فتصبغها بصبغة الأمور الجِبِلِّية، كما فعلت في تحريم الصهر لتلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجبلّي، فألحقت أبوَيْ الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ، فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ﴾ (النساء:٢٣).

قال فخر الدين [الرازي]: «من تزوج امرأة، فلو لم يدخل على المرأة أبو الرجل وابنُه، ولم تدخل على الرجل أمُّ المرأة وابنتُها، لبقيت المرأةُ كالمحبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح. ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالحرمية، فربما امتدت أعينُ البعض إلى البعض وحصل الميلُ، وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرةُ الشديدة بينهن، لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقوى وقعاً وأشدُّ إيلاماً وتأثيراً،[1] فيحصل التطليق والفراق. أما إذا حصلت المحرمية فقد انقطعت الأطماع، فلا يحصل ذلك الضرر، فيبقى النكاح بين الزوجين سليماً من المفسدة. فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين».[2] وقد يزاد على ما ذكره الفخر أن الشارع قصد قلب ذريعة الزّنا المتوَقَّع من شدة المخالطة إلى نفرةٍ منه باستخدام الوازع الجِبِلّي بدلاً عن الوازع الديني لتعذر سدِّ الذريعة في

---

(١) يشير إلى قولة طرفة:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند (المؤلف).

(٢) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م)، مج٥، ج١٠، ص ١٩.

هذه المخالطة بما قرره فخر الدين.

وليس من العسير قلبُ الوازع الديني إلى وازعٍ جبلّيٍّ بالتحذير من العقاب وبثِّ التشنيع في العادة، فإن كثيراً من الأمور التي تظهر في صورة الجبليات ما كانت إلاّ تعاليم دينية، مثل ستر العورة، ومحرمية الآباء والأبناء. وقد نجد مباحاتٍ مذمومةً يتنزَّهُ الناسُ عنها لمذمتها، فقد كان أهل الجاهلية يبيحون تزوجَ الابنِ زوجةَ أبيه بعد موته، ومع ذلك فهم يسمونه نكاح المقت. وقد قيل لأبي علي الجبائي: إنك ترى إباحة شرب النبيذ وأنت لا تشربه فقال: «تناولته الدعارة، فسمج في المروءة».

ولعلماء الشريعة نسْجٌ على منوالها هذا عند قصد المبالغة في سدِّ الذريعة. فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عين الخمر، وهو يعلم أن الله إنَّمَا نهى عن شربها لا عن التلطخ بها، ولكنه حصل له من استقراء السنة ما أفاده مراعاةَ قصدِ الشريعة الانكفافَ عن شُربها. وإذ كان ذلك عَسِراً لشدة ميل النفوس إليها بكثرة ما نَوَّهَ الشاربون بمحاسن رقتها ولونها، أرادت [السنة] تقوية الوازع الديني عن شربها بإشراب النفوس معنى قذارتها وجعلها كالنجاسات، في حين أنه لم يَقُلْ [أي مالك] بنجاسة الخنزير الحي. وقد صار من أمثال عامة بلدنا[1] إذا أرادوا نسبة قول لأحد في ذمِّ شيءٍ أن يقولوا: «قال فيه ما قال مالك في الخمر». وفي الحديث الصحيح: «ليس لنا مثل السوء، العائد في صدقته كالكلب العائد في قيئه».[2]

---

(١) يعني تونس.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، الحديث ١٤٩٠ (مج١، ج٢، ص٤٦١)؛ وانظر أطرافه في الأحاديث ٢٦٢٣ (مج٢، ج٣، ص١٩٨)، و٢٦٣٦ (ج٣، ص٢٠١) و٢٩٧٠-٢٩٧١ (ج٤، ص٣٣٢)، و٣٠٠٣ (ج٤، ص٣٤١)؛ الموطأ، كتاب الزكاة، الحديث ٦٢٥، ص١٩٠.

ولكن معظم الوصايا الشرعية منوطٌ تنفيذُها بالوازع الديني، وهو وازعُ الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف. فلذلك كان تنفيذُ الأوامر والنواهي موكولاً إلى دين المخاطَبين بها. قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (البقرة:٢٢٨)، وقال: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ، وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَن تَقُولُوا قَوْلاً مَّعْرُوفًا﴾ (البقرة:٢٣٥)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ (البقرة:٢٣٥)، وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية، وفي استقرائها كثرة.

فمتى ضعف الوازع الديني في زمنٍ أو قومٍ أو في أحوالٍ يُظَنُّ أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني، فيُناطُ التنفيذُ بالوازع السلطاني، كما قال عثمان بن عفان: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ولذلك قال ابن عطية[1] إن أوصياء زمانهم لا يُقبَل قولُهم في رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضي.[2] ولم يرهم مصداق أمانة الشريعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء:٦)، واستحسن قولَه فقهاءُ المالكية بعده. قال ابن العربي:[3] «لا تصدق المرأة في دعواها انقضاء عدتها في مدة أقل من

(١) هو القاضي عبد الحق بن عطية الغرناطي ولد سنة ٤٨١ وتوفي سنة ٥٤٦ له تفسير القرآن المسمى المحرر الوجيز، وهو تفسير ممتع. - (المؤلف).

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز (نشرة المغرب)، ج٤، ص٢٤، ونص كلام ابن عطية كالآتي: «والصواب في أوصياء زمننا أن لا يستغنى عن رفعه إلى السلطان وثبوت الرشد عنده».

(٣) هو القاضي أبو بكر محمد بن العربي الاشبيلي ولد سنة ٤٦٨ وتوفي سنة ٥٤٣ له التآليف الجمة منها أحكام القرآن (المؤلف)؛ ومنها: عارضة الأحوذي: شرح جامع الترمذي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، قانون التأويل، العواصم من القواصم إلخ..

خمسة وأربعين يوما»،[1] لضعف الديانة مع أن القرآن وكل ذلك إلى أمانتهن إذ قال: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ﴾ (البقرة:٢٢٨). وبقول ابن العربي جرت الفتوى والقضاء عند علماء المالكية، كما نظمه صاحب العمليات العامة.[2]

وعلى هذا الاعتبار يصح كلما حصل التردُّدُ في أمانة مَنْ وكلت الشريعةُ حقّاً إلى أمانته أن نكل تنفيذَ ذلك الحق إلى السلطان، كما قال مالك في جمع الأختين من ملك اليمين: «إن السيد إذا تسرَّى إحداهما حرمت عليه الأخرى، وتحريمها موكول إلى أمانته. فإن أراد الانتقال من تلك الأخت إلى تسرِّي الأخرى، وجب عليه قبل ذلك أن تحرم عليه التي كانت سرية له بما تحرم به من بيع أو كتابة أو عتق أو تزويج، وذلك أيضاً موكول فعله إليه. فإن تعجل فتسرَّى الأخت قبل أن حرم على نفسه الأولى كما وصفنا، وقفه القاضي عنهما معاً حتى يحرم الأولى، ولم يبق ذلك موكولاً إلى أمانته لأنه متهم».[3]

---

(١) لم أعثر على هذا الكلام المنسوب للقاضي ابن العربي في أحكام القرآن في المسألة المشار إليها هنا، وإنما هناك كلام في المعنى نفسه يحسن جلبه في هذا المقام لغرض المقارنة والمقابلة. قال ابن العربي عند تفسيره للآية ٢٢٨ من سورة البقرة ما يأتي: «وعادة النساء عندنا مرة واحدة في الشهر، وقد قلت الأديان في الذكران فكيف بالنسوان؟ فلا أرى أن تُمكن المُطلقةُ من الزواج إلاّ بعد ثلاثة أشهر من يوم الطلاق، ولا يسأل عن الطلاق كان في أول الطهر أو آخره». انظر: أبو بكر محمد بن عبدالله بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج١، ص١٨٧.

(٢) لم أهتد إلى معرفة مؤلف هذا الكتاب، أما الكتاب فيبدو أنه يحوي أحكاماً وفتاوى وأقضية وفق المذهب المالكي منظومة شعرا.

(٣) نقله الشيخ ابن عطية في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ (النساء:٢٣).- المؤلف. أورد المصنف كلام ابن عطية بتصرف فانظره بتمامه في المحرر الوجيز، ج٤، ص٧٢-٧٣، وانظر كذلك الموطأ، كتاب النكاح، ص٣٦٦.

وعليه فللفقهاء تعيينُ المواضع التي تُسلَبُ فيها أمانةُ تنفيذ أحكام الشريعة من المؤتَمَنِين عليها عند تحقق ضعف الوازع، أو رقة الديانة، أو تفشّي الجهالة. وفي نصوص الشريعة ما يسمح بذلك، لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور ورد بضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين، أي أولياء أمورهم. فنجعل هذا الأسلوب في الخطاب إيماءً إلى إعداد الجماعة للإشراف على تلك الحقوق. ولهذا أحدث عمر بن الخطاب ولايةَ الحسبة وجعلها غيرَ ولاية القضاء، لأن من الحقوق ما قصدت الشريعةُ حفظَه، وليس في تفريطه تضررُ شخصٍ معيَّن حتى يقوم لدى القاضي، أو يكون المتضرِّرُ من تفريطه ضعيفاً عن القيام بحقه.

واعلم أن الوازع الديني ملحوظٌ في جميع أحوال الاعتماد على نوعَي الوازع. فإن الوازع السلطاني تنفيذٌ للوازع الديني، والوازع الجبلي تمهيدٌ للوازع الديني. فالمهم في نظر الشريعة هو الوازعُ الديني، اختيارياً كان أم جبْريا. ولذلك يجب على وُلاةِ الأمور حراسةُ الوازع الديني من الإهمال، فإن خِيفَ إهمالُه أو سوءُ استعماله وجب عليهم تنفيذُه بالوازع السلطاني.

الحُـرِّيـةُ

معناها ومداها ومراتبها في نظر الشَّريعة

لَمَّا تحقق فيما مضى أن المساواة من مقـاصد الشـريعة الإسـلامية، لـزِمَ أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصدٌ أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.

جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقاً على معنيَيْـنِ، أحدهمـا ناشـئ عـن الآخر.

المعنى الأول: ضد العبودية، وهي أن يكون تصـرف الشـخص العـاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غيرَ متوقف علـى رضـا أحـد آخـر. وقـولي: "بالأصالـة" لإخراج نحو تصرُّفِ السفيه سفهاً ماليّاً في ماله، وتصرف الزوجين فيما تتعلق به حقوقُ الزوجية، وتصرف المتعاقدين بحسـب مـا تعـاقدا عليـه، لأن ذلـك كلـه يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه. لكن ذلـك التوقـف ليـس أصليّـاً بـل جعليّاً أوجبه المرءُ على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو في التحقيـق تصـرفٌ منـه في نفسه بحريته، فهو بحريته وضع لنفسه قيوداً لمصلحته.

ويقابل الحريةَ بهذا المعنى العبوديةُ، وهي أن يكون المتصرفُ غيرَ قادرٍ على التصرف أصالةً إلاَّ بإذن سيده. وقد نشأ هذا الوصـف -أعـني العبوديـة- عـن الغلبة والقوة في أزمنة تحكيم القوة، فكان من أجلِّ مظـاهره وأسـبابه الأسـر في

الحروب والغارات. فالأسير في مدة الأسر هو العاني، ثم إذا شاء الذين أسروه إبقاءَ حياته جعلوه عبداً يخدمهم ولا يتصرف إلاَّ على حسب إرادتهم، وجعلوا ذلك الوصف قابلاً للنقل من يد إلى يد، فكان القومُ الذين يأسِرُون الأسيرَ ربما دفعوه إلى قوم آخرين لهم معه إحن وترات ليقتلوه أو يعذبوه بالخدمة، وربما باعوه فانتفعوا بثمنه فصار عبداً لمن دفع فيه الثمن.

المعنى الثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابل هذا المعنى الضربُ على اليد أو اعتقالُ التصرف، وهو أن يُجْعَلَ الشخصُ الذي يسوء تصرفُه في المال - لعجزٍ، أو لقلة ذات يد، أو لقلة كافٍ، أو لحاجة - بمنزلة العبد في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرفه، بحيث يُسلَبُ منه وصفُ إباء الضيم، ويصير راضيّاً بالهون.

وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مراداً للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة. ولذلك قال عمرﷺ: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»،[1] أي فكونهم أحراراً أمرٌ فطري.

فأمَّا المعنى الأول فإطلاقه في الشريعة مُقرَّرٌ مشهور. ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: «الشارع متشوف للحرية». فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي

---

(١) انظر قولة عمر هذه في منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للمتقي الهندي (علي ابن حسام الدين بن عبد الملك: ٨٨٥-٩٧٥هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج٤، ص٥٧٧ (فصل: فضائل الفاروق)، وقد جاء بلفظ: «مُذْ كَمْ استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟».

دلت على أن من أهم مقاصدها إبطالَ العبودية وتعميم الحرية. ولكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من ربقة العبودية، وإبطال أسباب تجدد العبودية، مع أن ذلك يخدم مقصدها. كان ذلك التوقف من أجل أن نظام المجتمعات في كل قطر قائم على نظام الرق. فكان العبيدُ عَمَلَةً في الحقول، وخدمةً في المنازل والغروس، ورُعاةً في الأنعام. وكانت الإماءُ حلائلَ لسادتهن، وخادماتٍ في منازلهم، ودايات لأبنائهم، فكان الرقيق [لذلك] من أكبر الجماعات التي أقيم عليها النظام العائلي والاقتصادي [والاجتماعي] لدى الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام. فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأساً على عقب لانفرط عقدُ نظام المدنية انفراطاً تعسر معه عودة انتظامه، فهذا موجب إحجام الشريعة عن إبطال الرق الموجود.

وأما إحجامها عن إبطال تجدد سبب الاسترقاق الذي هو الأسر في الحروب، فلأن الأمم التي سبقت ظهور الإسلام قد تمتعت باسترقاق من وقع في أسرها وخضع إلى قوتها. وكان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام إيقافُ غلواء تلك الأمم والانتصافُ للضعفاء من الأقوياء، وذلك ببسط جناح سلطة الإسلام على العالم وبانتشار أتباعه في الأقطار. فلو أن الأمم التي استقرت لها سيادةُ العالم من قبل أمِنَتْ عواقبَ الحروب الإسلامية - وأخطرُ تلك العواقب في نفوس الأمم السائدة الأسرُ والاستعبادُ والسبيُ - لَمَا ترددت الأممُ من العرب وغيرهم في التصميم على رفض إجابة الدعوة الإسلامية اتكالاً على الكثرة والقوة، وأمناً من وصمة الأسر والاستعباد.[1] كما قال صفوان بن أمية

---

(١) هذا التعليل فيه نظر، إذ ليس الداعي إلى قبول دعوة الإسلام والانخراط في أمته واعتناق عقائده هو الخوف من الاسترقاق، وإلاَّ لارتدَّ أقوام كثيرون ولنكصوا على أعقابهم حين =

في مثله: «لأن تربني قريش خير من أن تربني هوازن». وكما قال النابغة:

حِذاراً على أن لا تنال مقادتي   ولا نسوتي حتى يمتن حرائرَا

فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه - نشر الحرية وحفظ نظام العالم - بأن سلَّط عواملَ الحرية على عوامل العبودية مقاومةً لها بتقليلها وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال أسبابٍ كثيرة من أسباب الاسترقاق وقَصْره على سبب الأَسْر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري وهو بيع المَرْءِ نَفْسَهُ أو بيعُ كبيرِ العائلة بعضَ أبنائها، وقد كان ذلك شائعاً في الشرائع. وأبطل الاسترقاق لأجل الجناية بأن يحكم على الجاني ببقائه عبداً للمجني عليه. وقد حكى القرآن عن حالة مصر: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ (يوسف:٧٥)، ثم قال: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف:٧٦).

وأبطل الاسترقاقَ في الدَّيْنِ الذي كان شرعاً للرومان، وكان أيضاً من شريعة سولون في اليونان من قبل. وأبطل الاسترقاق في الفِتَن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة، كما استرقت السيارةُ يوسفَ إذ وجدوه.

ثم إن الإسلام التفت إلى علاج الرق الموجود والذي يوجد بَروَافِعَ ترفع ضررَ الرق، وذلك بتقليله عن طريق تكثير أسباب رفعه، وبتخفيف آثار حالته، وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم الذي كان غالبه مُعنِتا.

= تراجعت قوة العرب المسلمين الذين حملوا دعوة الإسلام في مبتدأ أمرها. وهذا ما لا تؤيده وقائع التاريخ، فتأمل!

فمن الأول، وهو تكثير أسباب رفعه، جعل بعض مصارف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم بنص قوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة:١٧٧)، وجعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة في قتل الخطأ، وفطر رمضان عمداً، والظهار، وحنث الأيمان، وأمره بمكاتبة العبيد إن طلبوا المكاتبة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ (النور:٣٣)، أمرَ وجوبٍ أو ندب على اختلاف بين العلماء. ومن أعتق جزءاً له في عبدٍ قُوِّم عليه نصيبُ شريكه فدفعه وعُتِق العبدُ كله. ومن أوْلد أمتَه صارت كالحرة، فليس له بيعُها ولا هبتُها، ولا له عليها خدمةٌ ولا غلة، وتعتق من رأس ماله بعد وفاته.

والترغيب في عتق العبيد، قال تعالى: ﴿فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ (البلد:١١-١٣)، وكان الترغيب في عتق من يتنافس فيه أقوى. ففي حديث أبي ذر [أن]: «أفضل الرقاب أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها».[١] وفي الحديث: «ورجل له أمة فعلمها فأحسن تعليمها، وأدبها فأحسن تأديبها، ثم عتقها وتزوجها، فله أجران».[٢] وأحسب أن من حكمة هذا أن من[٣] كان من العبيد بهذا الوصف يكون بقاؤه في الرق تعطيلاً لانتفاع المجتمع

---

(١) صحيح البخاري، كتاب العتق، الحديث ٢٥١٨ (مج٢، ج٣، ص١٦٤)؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث ١٣٦ (ج١، ص٨٩)؛ ونص الحديث عند مسلم: عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله، أي الرقاب أفضل؟ قال: «أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمنا»؛ وانظر كذلك الموطأ، كتاب العتاقة والولاء، الحديث ١٤٧١، ص٥٥٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب العلم، الحديث ٩٧ (مج١، ج١، ص٤٠)، وانظر أطرافه في الأحاديث ٢٥٤٤، و٢٥٤٧، ٢٥٥١، و٣٠١١، و٣٤٤٦، و٥٠٨٣. وانظر في الحديث الأول صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث ١٣٦ (ج١، ص٨٩) .

(٣) في الأصل (الاستقامة ص١٤٢ ونشرة الشركة التونسية (ص١٣٢): "ما"، والأنسب ما أثبتناه، إذ العبيد مهما كان وضعهم الاجتماعي هم من العقلاء الذين لا ينبغي تسويتهم بغير العقلاء من الأنعام والأشياء ولو كان ذلك على مستوى الاستعمال اللغوي.

به انتفاعاً كاملا، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم.

ومن الثاني النهي عن التشديد على العبيد في الخدمة ففي الحديث: «لا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلفه فليعنه»، والأمر بكفاية مؤنتهم وكسوتهم. ففي حديث أبي ذر قال رسول الله ﷺ: «عبيدكم خَوَلُكم، إنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس».[1] ونهى عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللازم، فإذا مثل الرجل بعبده عتق عليه. وفي الحديث النهي عن: «أن يقول الرجل عبدي أو أمتي، وليقل فتاي وفتاتي»، والنهي عن أن يقول العبد لمالكه: «سيدي وربي، وليقل مولاي».[2]

فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلمُ بأن الشريعة قاصدةٌ بثَّ الحرية بالمعنى الأول.

وأما المعنى الثاني فله مظاهرُ كثيرة هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها أن يكون

---

(١) الخول: الذين يتخولون الأمور، أي يصلحونها، وذلك بيان لمزيتهم- (المؤلف). صحيح البخاري، "كتاب الإيمان"، الحديث ٣٠ (مج١، ج١، ص١٦)؛ ونصه: عن واصل عن المعرور قال: لقيت أبا ذرٍ بالرَّبَذَة وعليه حلة وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك فقال: إني ساببت رجلاً فعيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: «يا أبا ذر، أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية. إخوانكم خَوَلُكم، جعلهم الله تحت أيديكم. فمن كان أخوه تحت يده فلْيطعِمْه مما يأكل، ولْيُلْبِسْه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم».

(٢) صحيح البخاري، "كتاب العتق"، الحديث ٢٥٥٢ (مج٢، ج٣، ص١٧٣)؛ صحيح مسلم، "كتاب الألفاظ من الأدب"، الحديث ٢٢٤٩ (ج٤، ص١٧٦٤)؛ ونص الحديث عند مسلم: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقولنَّ أحدكم: عبدي، أمتي، وليقل: فتاي، فتاتي، غلامي؛ ولا يقل العبد: ربِّي، ولكن ليقل: سيدي، مولاي».

الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرعُ التصرفَ فيها غيرَ وجلين ولاَ خائفين أحدا. ولكل ذلك قوانين وحدودٌ حددتْها الشريعةُ لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها. ولذلك شدَّد اللهُ النكيرَ والتقبيح على قوم أشار إليهم في قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الأَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا باللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً، وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف:٣٢-٣٣)، فشمل قولُه: «وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»، تحريمَ المباحات التي صُدِّرت الآيةُ بالاستفهام عنه استفهام إنكار.

فحريةُ الاعتقادات أسَّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أكْرَهَ دعاةُ الضلالة أتباعَهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقة، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين. وقد بسطت القول في ذلك في كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.[1] ولولا أن من أصول الشريعة حرية الاعتقاد ما كان عقاب الزنديق الذي يُسِرُّ الكفرَ ويظهر الإيمان غير مقبولةٍ فيه التوبةُ إذ لا عذر له فيه.

وأما حريةُ الأقوال فهي التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل

(١) مصدر سابق، ص١٥٩-١٧٨.

عمران:١٠٤)، وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فلْيُغيِّرْه بيده، فإن لَم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».[1] ومنها حرية العلم والتعليم والتأليف. ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، إذ نشر العلماءُ فتاواهم ومذاهبهم، واحتج كلٌّ فريقٍ لرأيه، ولم يكن ذلك موجباً لمناوأة ولا لحزازات. وقد قال رسول الله ﷺ: «نضَّرَ الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه، وربَّ حاملِ فقهٍ إلى من ليس بفقيه».[2] وهذا هو المقام الذي تحقق فيه مالك بن أنس حين قال له أبو جعفر الخليفة: «إني عزمت أن أكتب كتبك (يعني الموطأ) نُسَخاً ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها». فقال الإمام: «لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويلُ، وسمعوا أحاديثَ، وأخذ كلُّ قومٍ بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإنَّ ردَّهم عن ذلك شديد، فدع الناس وما هم عليه».[3]

---

(١) صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، الحديث ٧٨ (عن أبي سعيد الخدري)، ج١، ص٦٩.

(٢) سنن أبي داود، "كتاب العلم"، الحديث ٣٦٦٠، مج٢، ج٣، ص٣٢٢.

(٣) راجع خبرَ مالك والموطأ مع المنصور والمهدي في الجزء الحادي عشر من تاريخ الطبري بعنوان: ذيول تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ط٢، بدون تاريخ)، ص٦٥٩-٦٦٠، وكذلك القاضي عياض في المدارك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة/ طرابلس(ليبيا): دار مكتبة الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ج١، ص١٩١-١٩٣. ينظر كذلك الطبري: ذيل المذيل، ص١٠٧.
وقد أورد الطبري روايتين بخصوص هذه الحادثة: إحداهما -وهي عن حماد بن إبراهيم الزهري- تقول إن الذي اقترح على الإمام مالك حمل الناس على كتبه هو المهدي، في حين تقول الثانية -وهي عن طريق ابن سعد- إنه أبو جعفر المنصور. وقد ذهب المرحوم الأستاذ محمد كامل حسين إلى التشكيك في الروايتين معاً بناءً على عددٍ من الاعتبارات التاريخية الخاصة بالعلاقة بين مالك والخليفتين العباسيين. انظر رأيه هذا في مقدمته لكتاب الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (مكة المكرمة: المكتبة التجارية/ القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢)، ص٣٢-٣٣.

ولولا اعتبار حرية الأقوال لَمَا كانت الإقراراتُ والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مُؤَثِّرَةً آثارَها، ولذلك يُسلب عنها التأثيرُ متى تُحُقِّقَ أنها صدرت في حالة الإكراه.

وأمَّا حرية الأعمال فهي تكون في عمل المرء في خويصته وفي عمله المتعلق بعمل غيره. فأما الحرية الكائنة في عمل المرء في الخويصة فهي تدخل في تناول كل مباح، فإن الإباحة أوسعُ ميدانٍ لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحدٍ أن يمنع المباحَ عن أحد، إذ لا يكون أحدٌ أرفقَ بالناس من الله تعالى.

ونريد بالمباح هنا المأذونَ فيه ولو بالعموم فيدخل المكروه. ومِنْ تناول المباح الاحترافُ بأنواعِ الحرف المباحة، والنزول بالمواطن المأذون في نزولها، وتناول ما أُبِيح للناس من الماء والكلأ، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها. ولذلك كان تصرفُ الزوجةِ في مالها غيرَ موقوفٍ على رضى زوجِها على اختلافٍ في مقدار ذلك.

وأمَّا الحرية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، فالأصل فيها أنها مأذونٌ فيها إذا لم تكن تضر بغيره. وهذا المقام يتحقق فيه معنى الجمع بين فرعين من مقاصد الشريعة، وهما: حرية العمل الذي لا يتجاوز عاملَه وحرية العمل الذي يؤثر في عمل غيره تأثيراً لا إضرار فيه. والإضرار يتحقق بتعطل حقّ مأذون فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق، ويترتب على ذلك غُرْمُ ما أتلفه، وفيه تفاصيل طويلة. [ولذلك يزجر أن يعمل عاملٌ عملاً تنخرم به حرية الغير، وذلك من الظلم. فإن عمل عملاً فيه إضرارٌ بحق الغير وجب عليه ضمان ذلك الإضرار وتداركه بقدر الإمكان، وإن فات ما به الإضرار بحيث لا

يجبره الضمان كان فيه الزجر بالعقوبة].[1]

ومن حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الغير ما يُلْزِم به المرءُ نفسَه - بموجب حرية تصرفه - من العقود والالتزامات لمصلحةٍ يراها. فإن إلزامه نفسَهُ بها أثرٌ من آثار حرية العمل أوجب به حقاً لغيره عليه على التفصيل في العقود التي تجب بمجرد التعاقد القولي، والتي لا تجب إلاَّ بالشروع في العمل.

ثم إن للشريعة حقوقاً على أتباعها تُقيِّدُ حريةُ تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال أو في المستقبل، وتلك مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة كفروض الكفايات، أو بإقامة مصالح مَنْ جعلت الشريعة مصالحَهُمْ موكولةً إلى شخص معيَّن كنفقة القرابة. ومتى تجاوز المرْءُ حدودَ حريته في هذا النوع، أوقِفَ عند الحدِّ الشرعي بالغرم مثل ضمان التفريط، أو العقوبة بدون قبول توبة كالحرابة أو بعد الاستتابة كالردة. وأمثلة ذلك لا تعوزك.

واعلم أن الاعتداء على الحرية نوعٌ من أكبر أنواع الظلم. ولذلك لزم أن يكون تمحيصُ مقدارِ ما يُخَوَّلُ للمرء من الحرية في نظر الشارع موكولاً إلى ولاة الأمور المنصوبين لفصل القضاء بين الناس. فلذلك كان انتصافُ المعتدَى عليه لنفسه بنفسه ظلماً يستحق التعزير، قال الله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾ (الإسراء:٣٣)، ولذلك سَمَّى عمرﷺ بعض هذا الانتصاف استعباداً في قضية ابن عمرو بن العاص مع الذي وطئ ثوبَه فضربه ابنُ عمرو، فلما شكاه إلى عمر قال له عمر: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟ ». فإن ابن عمرو جرى

(١) الاستقامة (ص١٤٤-١٤٥).

عليه اعتداءٌ خطأ بوطء ثوبه إذ ربما اتّسخ الثـوب أو هلهـل، ولكنـه لَمَّـا باشـر الانتصافَ لنفسه بنفسه تجاوزَ عن حدِّ الحق فعامل غيرَهُ معاملةَ عبدٍ له. ثم أذن عمر المعتدى عليه بأن يقتص من ولد عمرو بن العاص فضربه ضربات بمقـدار ما ضربه ابن عمرو. ومن أجـل هـذا كـان السـجن موكـولاً للحكـام، وليـس لغيرهم السجن لما فيه من التسلط على الحرية، وكذلك التغريب.

وقد حاطت الشريعةُ في كثير من تصاريفها حريةَ العمل بحـائطِ سـدِّ ذرائـع خرم تلك الحرية، كما منعت وكالةَ الاضطرار وهي توكيـل المديـن ربَّ الديـن على بيع ونحوه عند مَحِلِّ الأجل، وكما منعت كثيراً من الشـروط الواقعـة مـن رب المال على العامل في القراض والمزارعة والمغارسة والمساقاة ونحو ذلك، كما سنبينه في موضعه من المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات، وبعضُه ذُكِرَ في مبحث سدِّ الذرائع.

مَقصدُ الشَّريعة

تجنب التفريع في وقتِ التشريع

لقد بان لنا من استقراء أقوال الشارع ﷺ وتصرفاته ومن الاعتبار بعموم الشريعة الإسلامية ودوامها، أن مقصدَها الأعظم نوطُ أحكامها المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام، وأن يتبع تغيُّرُ الأحكام تغيرَ الأوصاف، إذ لو كانت الشريعة مؤقتةً بقوم بخصوصهم أو بعصور بخصوصها لأمكن أن يدَّعِيَ مدعٍ أن ما قُرِّرَ فيها من الأحكام لا يختلف لأن غاية دوامه معلومة، فإذا حلَّت تلك الغايةُ بعلم الله تعالى خاطب الناسَ بنسخ تلك الشريعة. فأمَّا وشريعة الإسلام عامة دائمة وتغيُّرُ الأحوال سنةٌ إلهية في الخلق لا تتخلف، فبقاءُ الأحكام مع تغيُّرِ مُوجِبِها لا يخلو من أن يكون إقراراً لنقيض مقصودِ الشارع من تعليق ذلك الحكم بذلك الموجب، فيصير أحدُ العمَلَيْن عبثاً، أو أن يكون مكابرة في تغير الموجب، وذلك ينافي المشاهدة القطعية أو الظنية في أحوال كثيرة. ويؤول ذلك على التقديرين إلى أن تكون الأحكام مقصودةً لذاتها لا تابعة لموجباتها.

ويحق علينا أن نأتي بشيء من استقراء كلام الرسول ﷺ وتصرفه في هذا الشأن لزيادة اطمئنان الناظر في هذا المقام الذي قد يكثر منكروه ويعشو مبصروه. فمن ذلك حديث عاصم بن عدي الأنصاري في الموطأ والصحيحين في اللعان: أن عويمراً العجلاني سأل عاصماً أن يسأل له رسول الله ﷺ عمن

وجد مع امرأته رجلاً أيقتله فيقتلونه أم كيف يفعل؟ فسأل عاصم رسول الله، قال عاصم: فكره رسول الله المسائل وعابها (أي كره السؤال، سواء كان في هذه النازلة، أم في غيرها؛ لأنه قال: كره المسائل).[1]

وفي حديث سعد بن أبي وقاص في صحيح البخاري قال رسول الله ﷺ: «أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته». وفي حديث قيام الليل في الصحيح: «أن رسول الله ﷺ قام ليلةً فقام المسلمون معه، فتكاثر الناس في الليلة الثانية والثالثة فلم يخرج رسول الله ﷺ وقال: أما فإنه لم يخفَ علي مكانُكم، ولكني خشيتُ أن تُفرض [يعني: صلاة القيام في رمضان] عليكم فتعجزوا عنها».[2] وفي حديث أبي ثعلبة الخشني صراحة في هذا قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها».[3] وقال ابن عباس: ما رأيت خيراً من أصحاب محمد، ما

---

(١) انظر تفاصيل القصة في صحيح البخاري، كتاب الطلاق، الحديث ٥٣٠٨ (مج٣، ج٦، ص٥١٥-٥١٦)؛ وصحيح مسلم، كتاب اللعان، الحديث ١٤٩٢ (ج٣، ص١٢٩)؛ والموطأ، كتاب الأقضية، الحديثان ١٤١٣-١٣١٤، ص٥٢٣-٥٢٤.

(٢) انظر قصة الحديث في صحيح البخاري، كتاب صلاة التراويح، الحديث ٢٠١٢ (مج١، ج٢، ص٦١٩).

(٣) رواه الدارقطني، وسنده حسن-(المؤلف). وهو في سننه وبذيله التعليق المغني للعظيم آبادي، تحقيق عبدالله هاشم اليماني (القاهرة: دار المحاسن، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، آخر كتاب الرضاع، ج٤، ص١٨٤؛ وأخرجه الحاكم في المستدرك، ج٤، ص١١٥. إلاّ أن ابن رجب تعقبه بالانقطاع بين مكحول وأبي ثعلبة، انظر له جامع العلوم والحكم، تحقيق د. يوسف البقاعي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص٣٠٠. وقد ذكره التبريزي في مشكاة المصابيح (ج١، ص٦٩، الحديث ١٩٧ في الفصل الثالث لباب الاعتصام بالكتاب والسنة من كتاب الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي ببيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) وعزاه إلى الدارقطني.

سألوه إلاّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلها في القرآن.(١)

وللحذر من أن يكثر تقوُّلُ الناس على رسول الله ﷺ أو أن يستند كثيرٌ من المتفقهين إلى تصرفات صدرت عنه في جزئيات، أو إلى أقوال أثِرت عنه غير مؤداةٍ كما صدرت منه، أو غير مبيَّنٍ فيها الحال الذي صدرت فيه، من أجل ذلك حكى ابن العربي في العواصم أن عمراً كان لا يُمَكِّنُ الناس أن يقولوا قال رسول الله، ولا يذيعوا أحاديث النبيّ حتى يحتاج إليها وإن درست. وهذا لحكمة بديعة، وهي أن الله قد بيَّن المحرمات والمفروضات في كتابه. وقال تعالى: ﴿لاَ تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة:١٠١). [ثم قال]: «وقد اتفقت الصحابةُ على جمع القرآن لئلاَّ يدرس، وتركت الحديث يجري مع النوازل، وأكثر قومٌ من الصحابة التحديث عن النبي ﷺ فزجرهم عمر».(٢)

وأقول: قد تتبعت تفريعَ الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمَهُ في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات، وذلك لأن العبادات مبنيةٌ على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلاَّ في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

---

(١) مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة:٢٢٠)، وقوله: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الأَيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة:٢١٩).

(٢) ابن العربي: العواصم من القواصم، مصدر سابق، ص٢٥٥. وقد ورد فيه "فسجنهم عمر" بدل "فزجرهم"، على أن المحقق ذكر أن إحدى مخطوطات الكتاب قد ورد فيها "فشجرهم".

فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحمْلُ فيها على حكمٍ لا يتغيَّرُ حرجٌ عظيمٌ على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات. ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن مسوقةً غالباً بصفة كلية، حتى إن الله تعالى لَمَّا فصل أحكام المواريث قال رسول الله ﷺ: «إن الله تولى قسمة الفرائض بنفسه».(1)

وتفاريعُ الشريعة في المعاملات على مقصدين: تارة يكون المقصد حملَ الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، وتارة يكون قضاءً بين الناس فيكون الفرعُ المقضيُّ به بياناً لتشريع كلِّي. وهذا مقام يحتاج إلى تدقيق الفرق فيه. وقد قال أئمةُ أصول الفقه: إن ما لم ينص الشارع فيه بشيء، فأصلُ ما هو مضرة أن يكون حكمه التحريم، وأصل ما هو منفعة أن يكون حكمه الحِل.

وإذ قد جلعنا سدَّ الذرائع من أصول التشريع، وكان سدُّها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولاً لنظر المجتهدين سدّاً وفتحاً بأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فإذا ارتفع عارضُ الفساد أرجعوا الفِعْلَ إلى حكمه الذاتي له.

---

(1) سنن الدرقطني، مصدر سابق، مج2، ج4، ص152-153، الحديث 13، ونصه عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «إن الله عز وجل قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية إلاَّ من الثلث».

مقصد الشريعة من نظام الأمة:

أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال

لم يبق للشك مجالٌ يخالج به نفسَ الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظامُ أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضرِّ والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاءُ في الدين كلُّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام. ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاحُ حال الأفراد وانتظامُ أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم. وهل يُقْصَدُ إصلاحُ البعض إلاَّ لأجل إصلاح الكل؟ بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلاَّ مركَّبٌ صالح؟ وهل ينبت الخطيَّ إلاَّ وشيجُه؟ وبذلك فلو فُرِض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساد، فإن ذلك الصلاح يذهب أدراجاً، ويكون كما لو هبت الرياح فأطفأت سراجا.

وقد امتَنَّ اللهُ على المسلمين وغيرهم من الأمم الصالحة بما مكَّن لهم في الأرض وما أصلح من أحوالهم، فقال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور:٥٥)، وقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل:٩٧)، وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران:١٠٣)، وقال: ﴿وَلِلَّهِ

الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾(المنافقون:٨). فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تُعْرَضُ أحوالُ الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة.

وإن من أعظم ما لا ينبغي أن يُنْسَى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية [من وجهة الشريعة الإسلامية][1] باب الرخصة، فإن الفقهاء إنَّمَا فرضوا الرخص ومثّلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يُعَرِّجُوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاقٌّ اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة كما قدمناه في فصل الرخصة.

وليس القولُ في سدِّ الذرائع ورَعْيِ المصالح المرسلة بأقلَّ أهميةً من القول في الرخصة، وتعلُّقُهُما بمجموع الأمة من خواصِّهما بحيث لا يفرضان في أحوال الأفراد.

---

(١) وردت في هذا الموضع العبارة الآتية: "نحو التشريع هو"، فحذفناها إذ لا يترتب عليها أي معنى، كما وردت لفظة "الإسلامية" بدل "الاجتماعية"، ولعل الأنسب ما أثبتناه.

وَاجِبُ الاجتهاد

من أجل هذا كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماءَ أهلِ نظرٍ سديد في فقه الشريعة، وتمكُّنٍ من معرفة مقاصدها، وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرةٍ على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء[1] خروقها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها.

ولقد هدانا الله إلى هذا بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشريعة وبذل الجهد في استجلاء مراده. حصل لنا ذلك من استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنة. وقد ذمَّ أمماً في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن النظر والاستنباط، كما في قوله تعالى في توبيخ بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ. ثُمَّ أَنتُمْ هَؤُلاَءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ (البقرة:٨٤-٨٥).

فدلَّت على أنهم لم يؤخذ عليهم الميثاق أن لا يأخذوا الفدية من أسرى قومهم، لأن ذلك لا يُتَصَوَّرُ وقوعُه مباشرة. وإنَّمَا أخذ عليهم أن لا يخرجوهم

---

(١) رتقها وإصلاحها، من رفأ الثوب يرفؤه رفئاً: لأم خروقه بالخياطة وضم بعضه إلى بعض وأصلح ما بلي منه.

من ديارهم لأن ذلك قد تدعو إليه المغاضبة والمعاقبة. فلمَّا عصَوْا الأمر وأخرجوا بعض قومهم، ثم عاملوهم معاملة الأمم العدوة فحاربوهم وأسروهم ولم يطلقوهم إلاَّ بعد أن أخذوا عليهم الفداء، نعى عليهم ذلك لأن المفاداة تقتضي أنهم اعتبروهم غرباءَ في أوطانهم، أرِقَّاءَ عندهم حتى يفدوا أنفسهم فيقروهم. وذم أيضاً الذين أخذوا يسألون التوقيف في حكم كل مسألة كما جاء في قصة البقرة. وقد بيناه في مبحث تجنب التحديد والتفريع من هذا الكتاب.

فالاجتهاد فرضُ كفايةٍ على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات.[1] وقد اتفق العلماء على أنه مِمَّا يشمله الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:١٦)، وقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر:٢). وشهاب الدين القرافي يقول في كتاب التنقيح في باب الإجماع: «لو لم يبق مجتهد واحد والعياذ بالله».[2]

والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثرُه في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرُها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة

---

(١) يُعَدُّ آثماً في ذلك العلماء المتمكنون من الانقطاع إلى خدمة التفقه الشرعي للعمل في خاصة أنفسهم. ويعد آثما العامة في سكوتهم عن المطالبة بذلك، بل وفي إعراضهم عمن يدعوهم إليه إذا شهد له أهل العلم. ويُعَدُّ آثماً الأمراء والخلفاء في إضاعة الاهتمام بحمل أهل الكفاءة عليه- (المؤلف).

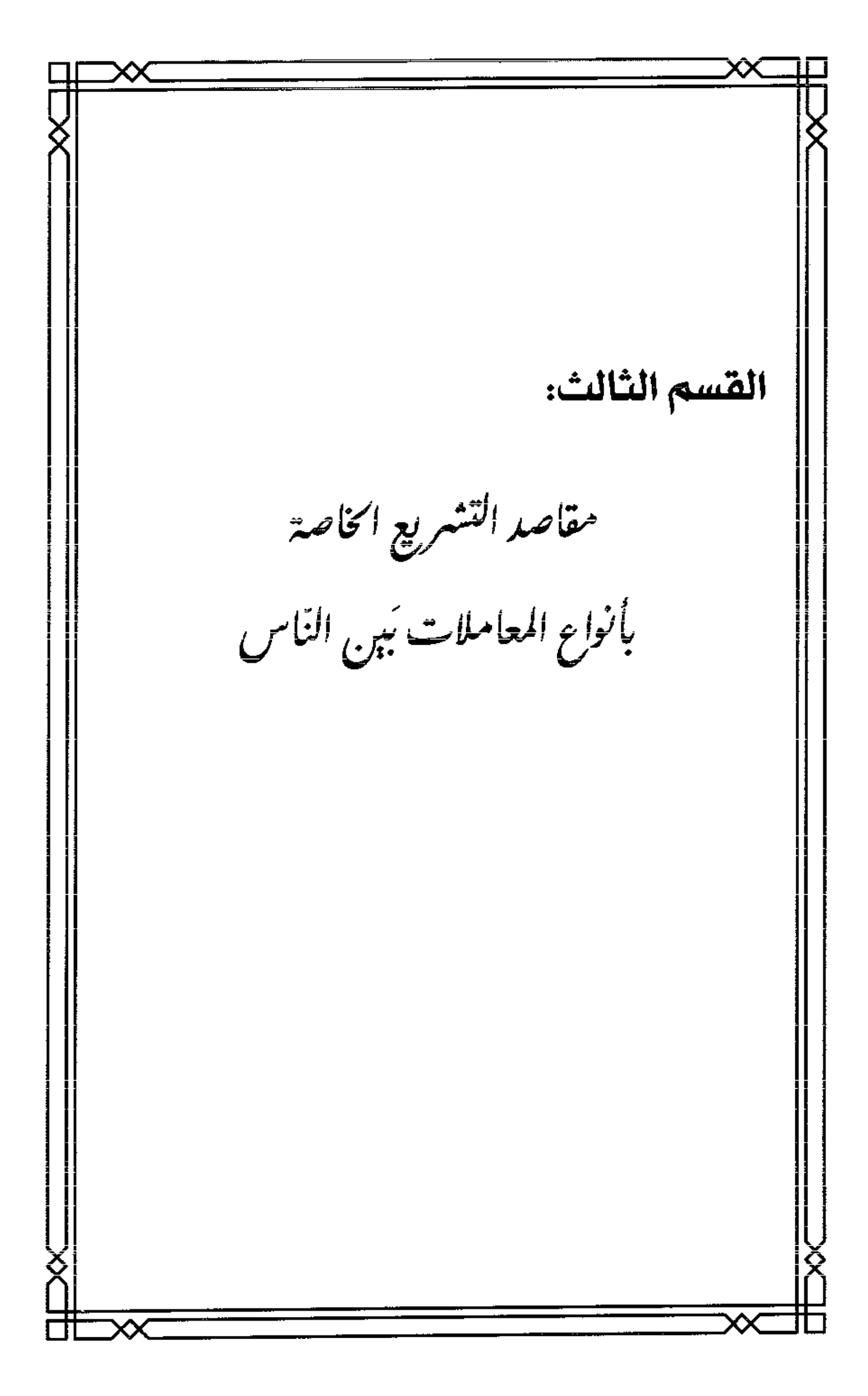
(٢) انظر الفصل الرابع من باب الإجماع من التنقيح. - (المؤلف)؛ على الرغم من المراجعة والمدارسة، لم أهتد إلى هذه العبارة المنسوبة للقرافي في شرح تنقيح الفصول، في باب الإجماع بفصوله الخمسة، ولعل المصنف قد نقلها من كتاب آخر للقرافي.

المسلمين فيها إلى العمل بعملٍ واحدٍ لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب. فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يُرجّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد. وفي كل هذه الأحوال قد اشتدت الحاجة إلى إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عمّا هو مقصد أصلي للشارع وما هو تبع، وما يقبل التغيُّرَ من أقوال المجتهدين وما لا يقبله.

ونستعرض هنا أمثلة إجمالية، منها: مسائل بيع الطعام، ومسائل المقاصة، ومسائل بيوع الآجال، ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها، ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة؛ ففي كثير منها تضييق.

وإن أقلَّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كلِّ قطرٍ إسلاميٍّ على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعْلِمُوا أقطارَ الإسلام بمقرَّراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم؛ ويعينوا يومئذٍ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعَهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة. ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة.



القسم الثالث:

مقاصد التشريع الخاصة

بأنواع المعاملات بَين النّاس

المعاملات في توجه الأحكام

التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل

هذا الباب هو المدخلُ لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها، ليُعرَفَ ما هو منها في رتبة المقصد؛ فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعاً ورفعاً، وما هو في رتبة الوسيلة؛ فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره. وهو مبحث مهمٌّ لم يفِ المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بِسدِّ الذرائع، فسمَّوْا الذريعةَ وسيلةً والمُتَذَرَّعَ إليه مقصداً. ونحن قد قضينا حقّ البحث في سدِّ الذرائع، وجعلنا مبحثَ المقاصد والوسائل متطلعاً إلى ما هو أعلى من ذلك. ولم أر من سبق إلى فرض هذا في غير بحث سدِّ الذرائع، سوى ما ذُكِرَ في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في "الفرق الثامن والخمسين". وأنا أجمع بين كلاميهما لعدم استغناء أحدهما عن الآخر.

انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد

فموارد الأحكام ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل..

فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. **والوسائل**، هي الطرق المفضية إليها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل،

والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى متوسطة. ثم تَتَرتَّبُ الوسائلُ بترتُّبِ المصالح والمفاسد. فمن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح عرف فاضلها من مفضولِها، ومُقَدَّمَها من مؤَخَّرِها. وقد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع. وكذلك من وفقه الله لمعرفة رُتَب المفاسد فإنه يدرأ أعظمها بأخفِّها عند تزاحمها. وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد، فيختلفون فيما يُدْرَأُ منها عند تعذّر دفع جميعها. والشريعة طافحة بما ذكرناه.

ثم قال عز الدين في أثناء كلامه في "فصل بيان رتب المصالح"[1]: «وجعل الجهاد تلو الإيمان في الحديث، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل»، وقال: «ولا شك أن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح. وأما نَصْب أعوان القضاة فمن وسائل الوسائل، وكذلك تحمُّلُ الشهادات وسيلةٌ إلى أدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد».[2]

وأنت ترى كلامهما[3] مقتصراً على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاسد، فغرضنا نحن أوسع، والفقيه إليه أحوج.

---

(١) في طبعة الاستقامة ص١٥٣ ونشرة الشركة التونسية ص١٤٦: "المفاسد"، والصحيح ما أثبتناه إذ إن كلام ابن عبد السلام المذكور هنا ورد تحت عنوان "فصل في بيان رتب المصالح".

(٢) انظر قواعد الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص٥٣-٥٤، وص٥٨؛ وانظر كلام القرافي في مسألة انقسام المصالح والمفاسد إلى مقاصد ووسائل: الفروق، مصدر سابق، ج٢، ص٦١-٦٣.

(٣) اقتصر المصنف فيما سبق على إيراد كلام العز بن عبد السلام بلفظه دون كلام القرافي، ولذلك يبدو استخدامه لضمير المثنى هنا لا مسوغ له.

إن الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاسدة - وإن كانت قد توجَدُ متماثلةً في الرُّتَبِ المعبَّر عنها في الفقه وأصوله بأقسام الحكم الشرعي - هي في الاعتبار الشرعي متفاوتةٌ بحسب كونِ مناطِها من التصرفات مقصداً أو وسيلة، في نظر الشرع، أو في نظر الناس. فلذلك تعين أن نبحث عن بيان هاتين المرتبتين من التصرفات.

المقاصد والوسائل

المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، التي تسعى النفوسُ إلى تحصيلها بمساعٍ شتَّى، أو تُحْمَلُ على السعي إليها امتثالا. وتلك تنقسم قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم.

فأمَّا مقاصد الشرع فبصرك فيها حديد، وعهدك بها غير بعيد، إذ سبق تفصيلُها في القسمين الأول والثاني من هذا الكتاب. وإنما يتفرع عنها ما يختص بهذا القسم الثالث من الكتاب، وهو معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات. وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيُهم في مصالحهم الخاصة بإبْطال ما أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلالِ هوًى وباطلِ شهوة. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.

وأمَّا مقاصد الناس في تصرفاتهم فهي المعاني التي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا.

وهي قسمان:

قسم هو أعلاها، وهو أنواع التصرفات التي اتفق عليها العقلاء أو جمهورُهم لَماَّ وجدوها ملائمةً لانتظام حياتهم الاجتماعية، مثل البيع والإجارة والعارية، وما كان من أحكام تلك الأنواع مقصوداً لذاته لكونه قِوَامَ ماهيتها، كالتوزيع في الإجارة والتأجيل في السلم، والمنع من التفويت في التحبيس. ويُعْلَم هذا النوعُ باستقراء أحوال البشر.

وقسم هو دون ذلك، وهو الذي يقصده فريقٌ من الناس أو آحاد منهم في تصرفاتهم، لملائمةٍ خاصَّة بأحوالهم مثل العمرى والعرية؛ ومثل الكراء المؤبد المعروف بالإنزال عندنا في تونس، وبالحِكْر في مصر، وبالنصبة في حوانيت التجارة في أسواق تونس، ويعبر عنها بالجلسة في المغرب الأقصى؛ ورهن غلة الوقف الخاص، أعني أوقاف الذرية في بلاد الجريد التونسي، وبيع الوفاء عند الحنفية في كروم بخارى. وهذا القسم يُتَعَرَّف بالأمارة والقرينة والحاجة الطارئة.

وهذه المقاصد بقسميها، منها ما يُدْعَى بحقوق الله، ومنها ما هو حقوق للعبد.

١ـ **فحقوق الله تعالى لا يُرَادُ بها** ما يعطيه ظاهرُ هذه الإضافة من أنه حقّ لذات الله تعالى، لأن حقّ ذاتِ الله تعالى إنما يدخل في العقائد والعبادات المشار إليها بقول رسول الله ﷺ: «حقُّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا»،[1] وبقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ. مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ (الذاريات:٥٦-٥٧). فذلك ليس مرادَنا هنا،

(١) صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، الأحاديث ٤٨-٥١، ج١، ص٥٨-٥٩.

بل المرادُ بها حقوقٌ للأمة فيها تحصيلُ النفع العام أو الغالب، أو حقٌّ من يعجز عن حماية حقه، [وهي حقوق] أَوْصَى الله تعالى بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحدٍ من الناس إسقاطَها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد، وتحفظ حقّ كلٍّ من يُظَنُّ به الضعفُ عن حماية حقه، مثل حقّ بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الذي لا حاضن له.

٢ـ وحقوقُ العباد هي التصرفاتُ التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها، أو يدفعون بها عنها ما ينافرها، دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص (...)[1] أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره. وحقوق العباد هي الغالب.

واعلم أنه قد يقترن الحقّان - حقّ الله وحق العبد - في مثل القصاص والقذف والاغتصاب، فيغلب حقّ الله غالبا. وقد يغلب حقُّ العبد إذا لم يمكن تداركُ حقِّ الله مثل عفو القتيل عن قاتله عمداً، لأن حقّ الاستحياء الذي حُرِّمَ لأجله القتلُ وبُولِغ في التهديد عليه قد فات فرجح حقُّ العبد. على أنّ حقَّ الله قد يبقى منه أثر قليل، فلذلك يضرب القاتل المعفو عنه مائة ويحبس عاما.

وأما الوسائل فهي الأحكام التي شُرِعت لأنَّ بها تحصيلَ أحكامٍ أخرى. فهي غيرُ مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصدُ أو يحصل معرَّضاً للاختلال والانحلال. فالإشهاد

(١) وردت هنا (الاستقامة ص١٥٥، والشركة التونسية ص١٤٦) عبارة: أو جلب مصلحة له، وهي زائدة لأن سياق الكلام لا يحتملها، ولذلك حذفناها.

في عقد النكاح وشهرتُه غيرُ مقصودَين لذاتهما، وإنما شُرِعَا لأنهما وسيلةٌ لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة. والحوز للرهن ليس مقصوداً لذاته، ولكنه شُرِعَ لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثق الأتم، حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن الأول.

وتنقسم الوسائل كانقسام المقاصد إلى ما هو حقوق الله تعالى، مثل منع الرشوة عن ولاة الأمور، فهي حقّ الله تعالى ليس مقصوداً لذاته، ولكنه شُرِع قصد تحقق إيصال الحقوق إلى أصحابها من أهل الخصومات، وتحقق أهلية من تُسْنَد إليهم الولايات.

والتنجيز في العطايا عندنا وسيلةٌ لإتمامها خشية حصول مانعها، وهي من حقوق الله تعالى لئلاً تكون العطايا إبطالاً للمواريث أو توسيعاً في الإيصاء بأكثر من الثلث. وكون العقود لازمةً بالعقد أو بالشروع في العمل وسيلةٌ لعدم نقضها، وهي حقّ لله تعالى ليحصل مقصدُ الشريعة من رفع الخصومات بين الأمة.

ويدخل في الوسائل الأسبابُ المعرِّفاتُ للأحكام والشروط وانتفاءُ الموانع، ويدخل [فيها] أيضاً ما يفيد معنىً، كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائلَ إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه. وقد اتضح أن الوسائلَ مجعولةٌ في الدرجة الثانية من المقاصد، فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبارُ المقصد سقط اعتبارُ الوسيلة.[1]

ومن الأمثلة الصالحة لهذا مسألةُ النكاح في المرض فإنه مفسوخ، وفسخُه

---

(١) الفروق، الفرق الثامن والخمسون، ج٢، ص٦١.

وسيلةٌ إلىمقصد حفظ حقوق الميراث، فإذا لم يفسخ حتى برئ المريض فقد رجع مالك إلى عدم فسخه وأمر بمحو ما كان قاله في فسخه. وكذلك تزوج الحاضنة بأجنبي يُسْقِطُ حقَّها في الحضانة. فإذا لم يقم وليُّ المحضون حتى طلقت الحاضنة فالأظهر أنه لا يُنتزع منها المحضون، لأن ذلك الانتزاع وسيلة لمقصد عدم ضيعة المحضون، فلما سقط اعتبار الضيعة بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجهٌ لاعتبار الوسيلة. وكذلك حكمُ استعمالِ بعض صيغ العقود في غير ما وُضعت له إذا قرن بها ما يصرفها إلى مقصود، مثل استعمال لفظ 'وهبتُ' في عقد النكاح إذا قُرِن بلفظ صداق، وكذلك لفظ 'ملكتكها'. ومنه تعارضُ لفظِ الواقف مع مقصدِه، إذا قام على مقصده دليلٌ غيرُ لفظه، وكان لفظه يخالف ذلك. ولذلك قال الفقهاء: إذا استقامت المعاني فلا عبرةَ بالألفاظ.

وقد تتعدد الوسائلُ إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعةُ في التكليف بتحصيلها أَقْوَى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المُتَوَسَّل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتُقَدِّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل. وهذا مجالٌ متَّسِع ظهر فيه مصداقُ نظرِ الشريعة إلى المصالح وعصمتها من الخطأ والتفريط، ولم أر من نبَّه على الالتفات إليه، وأحسب أن عظماء المجتهدين لم يغفلوا عن اعتباره. ويجب أن يكون تَتَبُّعُ أساليبِ مراعاة الشريعة لهذا الأصل من أكبر ما يهتم به المجتهدون والفقهاء في الاستنباط والتشريع، وتعليل الشريعة، وما يهتم به القضاة والولاة في تنفيذ الشريعة، فإنه متشعِّب متفنن.

فإذا قدَّرنا وسائلَ متساويةً في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحوالِه كلها، سوت الشريعةُ في اعتبارها، وتخير المُكَلَّفُ في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ

الوسائل ليست مقصودةً لذاتها. مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾(النساء :١٥)، فهذا خطاب للناس، والمقصود منه حصول هذا العقاب. فإذا قام به ولي المرأة، أو قام به زوجها، أو قام به القاضي، كان ذلك سواء؛ فإذا عرضت أحوالٌ في الناس أضعفت سلطةَ ولي المرأة أو سلطة الزوج، كان تكليفُ القضاة بمباشرة ذلك متعيّناً لأنه أَوْقَعُ في دوام ذلك الإمساك وتعجيله وعدم اختلاله؛ فإنَّا نجد أنه في الأزمان التي بلغ فيها نظامُ القضاة أقصى حدِّه قد لا يستطيعُ وليُّ المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضي. وبالعكس نجد في أزمان الحياء وسذاجة الناس مباشرةَ وليِّ المرأة ذلك أَيْسَرَ وأَسْرَعَ وأمكن.

هذا كله بالنسبة إلى الوسائل التي يُطْلَبُ تحصيلُها لتحصيل المقصد، أعني التي يتعلق بها خطابُ التكليف.

فأمَّا الوسائل باعتبار تَسَبُّبِها في حصول المقصد إذا حصل ذلك التسبُّبُ وترتَّب عليه حصولُ أثرِه، فلا التفات إلى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المُتَوَسَّلِ إليه وفي ترتُّبِ آثاره عليه. ولذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ شرب خمر العنب ونبيذ التمر وغيره من الأنبذة المسكرة، حكماً مُتَّحداً في التحريم وإقامة الحدِّ إثْباتاً أو نفياً، إذ لا فرق بينها عند حصول الأثر المتوسَّل إليه.

وكذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ القصاص عن القتل العمد العدوان، إذا حصل بِآلَةٍ من شأنها القتلُ إذا توجهت إلى المصاب بها، ولا التفات إلى الآلات ذاتِ الوصف المذكور في سرعة تحصيل القتل أو كثرة الاستعمال. فيستوي القصاصُ في القتل العدوان إن حصل بسيف، أو بجعبة الرصاص النارية، أو برمي صخرة من علٍ، أو بوضع المقتول تحت أرجل الفيلة، أو إلقائه إلى السباع.

مقصدُ الشريعةِ

تعيينُ أنـواعِ الحقوق لأنواع مستحِقّيها

إن تعيين أصول الاستحقاق أعظــمُ أسـاسٍ وأثبتُـه للتشـريع في معـاملات الأمة بعضها مع بعض. فإنــه يُحصّـل غرضـين عظيمـين همـا أسـاس إيصـال الحقوق إلى أربابها، لأن تعيينها ينوِّرُهـا في نفـوس الحكـام ويقرِّرُهـا في قلـوب المتاحكمين، فلا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرجـا. وسـيأتي في مقـاصد نصـب القضـاة[1] والحكـام أن مـن مقـاصد الشـريعة رفـعَ أسـبابِ التواثـب والتغالب، فيُعْلَمُ هناك أن تعيين مُسْتَحِقّي الحقوق أوّلُ عونٍ على ذلك المقصد، وأن ذلك المقصد غايةٌ وعلّةٌ لهذا المقصد.

وحقوق الناس هي كيْفيَّاتُ انتفاعِهم بما خلق الله في الأرض التي أوجدهم عليها، كما أنبأ بذلـك قولُـه تعـالى: ﴿هُـوَ الَّـذِي خَلَـقَ لَكُـم مَّـا فِـي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩)، فهذا نص القرآن قـد جعـل مـا في الأرض جميعـاً حقّـاً للناس على وجه الإجمال المحتاج إلى التفصيل والبيان. فلو أن ما في الأرض يَفِي برغباتِ كلِّ الناس في كل الأحوال وكل الأزمـان، لَمَـا كـان النَّـاسُ بحاجـة إلى تعيينِ حقوق انتفاعهم بما في عالمهم الأرضـي. ولكـن الرغبـات قـد تتوجـه إلى

---

(١) في الأصل (نشرة الاستقامة ص١٥٨، ونشرة الشركة التونسية ص١٥٠): "الأحكام"، وقد أبدلناها مع كلام المصنف الذي أداره على هذا الموضوع تحت عنوان: "مقاصد أحكام القضاء والشهادة"، فراجعه في موضعه.

أشياء في أزمانٍ أو بقاعٍ أو أحوالٍ نراها لا تفي بإرضاء تلك الرغبات كلها، إمَّا لأنَّها أقلُّ من حاجات الراغبين، وإمَّا لأنَّ بعضَهَا آنَقُ من بعض، فتنهال الناس إلى طلب الأينق وترك غيره. فلا جَرَمَ يُتَوَقَّعُ من ذلك تزاحمٌ كثيرٌ على متاع قليل لعله يفضي إلى التواثب والتغالب، فيدحض القويُّ حقوقَ الضعيف. وربَّما كان عاقبةُ ذلك تفاني المتكافئين في القوة على التناول، وفناءَ المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلةً ولا يهتدون سبيلا.

وقد قضت الشريعةُ في تعيين أصحاب الحقوق وبيانِ أَوْلويةِ بعضِ الناس ببعض الأشياء، أوْ بَيَانِ كيفية تشارُكِهِم في الانتفاعِ بما يقبل التشارك، على طريق فطري عادل، لا تجد النفوسُ فيه نفرةً، ولا تُحِسُّ في حكمه بهضيمة. فلم تعتمد الشريعةُ على الصُّدفة ولا على الإرغام، ولكنها توخَّت نظرَ العدل والإقناع حتى لا يجد المنصِفُ حرجا. ثم لَمَّا أحكمتْ سداه وركزت مداه، أمرت الأمة بامتثاله وحددته تقريباً لنواله.

وجِمَاعُ أصولِ تعيين الحقوق أحد أمرين: إما التكوين وإما الترجيح.

فالتكوين: أن يكون أصلُ الخِلْقَة قد كوَّن الحقَّ مع تكوين صاحبه وقَرَنَ بينهما، وهو أعظم حقّ في العالم.

والترجيح: هو إظهارُ أولويةِ جانبٍ على آخر في حقٍّ صالحٍ لجانبين فأكثر. وطريق إثبات هذه الأولوية: إما حُجَّةُ العقل الشاهد بالرُّجْحان، وإما الحُجَّةُ المقبولة بين الناس في الجملة. فإن لم يكن شيءٌ من هذين المُرَجِّحَين فَقَدْ يُصارُ إلى مرجِّحاتٍ اصطلاحيةٍ وضعية، مثل السبق إلى التحصيل، وكبر السن الذي هو سبق في الوجود. فإذا فُرِضَ الاستواءُ بين المراتب المتنازعة الحق، فقد يُصَارُ

إلى القرعة، وهي من حكم البخت. وقد يُصَار إلى قسمة الشيء بين المتعددين اكتفاءً ببعض الانتفاع.

مراتب الحقوق

و[نستطيع أن][1] نستقرئ ما بدا لنا من أنواع الحقوق على مراتبها إلى تسع مراتب مرتبة على حسب قوة موجب الاستحقاق فيها لمستحِقِّيها.

المرتبة الأولى: الحق الأصلي المستحَقُّ بالتكوينِ وأصلِ الجبلة، وهو حقُّ المرء في تصرفات بدنه وحواسِّه ومشاعره، مثل التفكير والأكل والنوم والنظر والسمع، وحقُّه أيضاً فيما تولَّد عنه كحق المرأة في الطفل الذي تلده، مادام لا يعرف لنفسه حقّاً، أو لم تُثْبِت له الشريعةُ حقاً، فإذا مَيَّزَ وعرَف لنفسه الضرَّ والنفعَ، ارتفع حقُّ الأم بمقدار تمييز الطفل، وصار القولُ له في مقدار ما يُمَيِّزُ. ولذلك قال إبراهيم لابنه إسماعيل وهو غلام مميز: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ (الصافات: ١٠٢)، فجعل له التخييرَ في الإذن بأن يذبحه وعدمه.

ويلتحق بهذه المرتبة الحقُّ في كل ما تولَّد من شيء ثبت فيه حقٌّ معتَبر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر، ومعادن الأرضين، فإن الحق في أصولها ثابتٌ بمرتبة دون هذه المرتبة، ويكون في المتولِّد منها أقوى منه في أصولها.

المرتبة الثانية: ما كان قريباً من هذا، ولكنه يخالفه بأنَّ فيه شائبةً من تواضع

(١) الاستقامة (ص١٦٠).

اصطلح عليه نظامُ الجماعة أو الشريعة. وذلك مثل حقّ الأب في أولاده الذين جعلهم الشرعُ بسبب الاختصاص أولاداً له واعتبرهم نسلاً منه، لأن اختصاصَ المرأة بالرجل بطريقة الزواج وصيانَتَهُ إياها وتحقق حصانة نشأتها اقتضى اعتبارَ الحمْلِ العالق بها في مدة ذلك الاختصاص حمْلاً من ذلك الزوج؛ فجَعَلَ الزوْجَ أباً لذلك الولد وسفَّهَ كلَّ من ينفيه عن صاحبِ عصمة أمه، ولم يجعل حقَّ محاولة نفيه إلاَّ لصاحب العصمة إن ثبت عنده قطعاً أن الحمل ليس منه. وقد كانوا في الجاهلية يثبتون الأنساب بطرق شتَّى، فكانوا يأخذون بقول الأم غيرِ ذات العصمة إن حَمَلَتْ بولدٍ من سِفَاحٍ أن تقول: هو من فلان، أحد أخدانها؛ وربَّما عاضدوا ذلك بالقافة أو باستنطاق الكهان. وكان الأمْرُ في بغاء الإماء أوسعَ من ذلك.

المرتبة الثالثة: أن يكون المستحِقُّ وغيرُه سواءً في إمكان تحصيل الحق، ولكن بعض المُسْتَوِين قد سعى بجهْدٍ وعملٍ بيده أو بدنه، أو بابتدارٍ لتحصيل الشيء قبل غيره، كالاحتطاب والاختباط،[1] والصيد والقنص، واستنباط المياه، وإقامة الأرحاء على الأنهار والمصائد على الشطوط.

المرتبة الرابعة: دون هذه، وهي أن يكون الطريقُ إلى نَوَال الشيء هو الغلبة والقوة. وقد كان ذلك في اصطلاح البشر في عهود الفوضى أقوى من النوع الذي في المرتبة الثالثة، غير أن ذلك لما كان معظمُه مذموماً في نظر الشريعة والعقول السليمة جعلناه دون المرتبة التي قبله. وهذا مثل القتال على الأرض والغارة على الأنعام، ومثل الأسر والسبي في الاسترقاق. وقد أقرت الشريعة ما

---

(١) هو ضرب الشجر بالعصا ليتناثر ورقها، ومنه الخَبَطُ وهو اسم الورق الساقط وهو من علف الإبل.

وجدته بأيدي الناس من آثار هذه الوسيلة.

وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال لمولاه هُنَيٍّ حين جعله على الحمى: «وايم الله، إنهم ليرون أني قد ظلمتهم، إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام. والذي نفسي بيده، لولا المال (أي الإبل) الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا».[1] ومثل هذا النوع ما أقرته الشريعةُ في الحقوق العامة دون الخاصة. وذلك [مثل] حقوق الجهاد والمغانم والسبي، لكنه حقّ لعموم المسلمين، ثم يختص ببعضهم بالقسمة أو بتنفيل أمير الجيش.

المرتبة الخامسة: حقّ السبق الذي لم يصاحبه إعمالُ جهدٍ في تحصيل الحق، وذلك مثل مقاعد الأسواق للباعة غير أصحاب الدكاكين، ومقاعد المتسوّقين فيها، ومجالس المساجد، ومثل السقي من السيح والأودية من كلِّ ماء ليس بمملوك، وتزوج ذات الوليين لأول الزوجين اللذين زوج كلاً منهما أحدُ الوليين إذا لم يكن دخول. وترجيحُ الزوج الذي سبق بالبناء بالمرأة على الزوج الآخر وإن كان أسبق عقدا. ومثل الالتقاط على تفصيلٍ فيه في الإسلام وعدم تفصيل في بعض الشرائع، مثلما حكى الله عن السيارة: ﴿قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلاَمٌ﴾ (يوسف:١٩)، بشر نفسه بأنه ملكه بالالتقاط.

المرتبة السادسة: أن يكون المستحِقُّ قد نال الحقَّ بطريق ترجيحه على متعدد من المستحقين في مراتب أخرى، لتعذُّر تمكين الجميع من الانتفاع بالشيء المستحَق. وهذا مثل جعل حضانة الأولاد حَقّاً لأمهم دون أبيهم إذا حصل

(١) الموطأ، كتاب الجامع - باب ما يتقى من دعوة المظلوم، الحديث ١٨٤٢، ص٧٠٧-٧٠٨؛ وهو في صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، الحديث ٣٠٥٩ (مج٢، ج٤، ص٣٦١).

الفراق بين الأبوين، فإنهما كانا معاً صاحبَيْ ذلك الحق حين الاجتماع، فلما تفرقا تعذر قيامُهما به جميعاً فرجح جانبُ الأم؛ ومثل جعل النظر في مال الأولاد الصغار للأب دون الأم ترجيحاً لتدبير الأب، مع أن حقّ الأم في ذات الولد أقوى، لأن حقها من المرتبة الأولى.

وفي هذه المرتبة صورٌ وأمثلة كثيرة في الولايات. وحقوق أصحاب هذه المرتبة تُعْتَبَرُ بالنسبة للجانب المرجح. قال القاضي أبو محمد عبد الوهاب في الإشراف في باب الإيلاء: «الحقوق معتبرة بمن جُعِلت له، فالتربُّصُ في الإيلاء حق للزوج، فلذلك لا ينظر فيه إلى حال الزوجة من حرية ورق».

المرتبة السابعة: نوال الحق ببذل عوض في مقابلته يُدْفَعُ إلى صاحب الحق إرضاءً له، لأنه ثابت له بمرتبة من المراتب المتقدمة، وهو التعاوض فيما يقبل التعويض، وسيأتي. وقد قال عمر في كلامه مع هنيٍّ مولاه: «إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام». وهذه المرتبة هي أوسع المراتب وأشهرُها في تحصيل الحقوق في نظام الحضارة الإنسانية.

المرتبة الثامنة: أن ينال الحقَّ بعد انقراض مستحِقّه أقربُ الناس إليه وأولاه بأخذ حقوقه، وللعوائد والشرائع أنظارٌ متفاوتةٌ في تعيين صفة القرب. والإسلام أعدلُ الشرائع في ذلك حين رسم حقوقَ الإرث وبناها على اعتبار القرابة الأصيلة والعارضة، بقطع النظر عن المحبة وضدها، كما سيأتي. قال تعالى: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١)؛ وجعل الأصل في ذلك هو الرابطة

العائلية، فالإرث سببه النَّسَبُ والزوجيةُ والولاء، وجعل لكلٍّ حدّاً[1] ينتهي إليه، فإذا انتهى إليه صار المالُ بمنزلة مالٍ لا مالك له فيعود إلى الأصل، أعني جامعة الأمة. وقد بَنَى الإسلامُ ذلك على أصلِ الفطرة، فلم يمنع قرابة النساء منه، وما كُنَّ يأخذن شيئاً من مال الميت عند أكثر الأمم، إلاّ أنه عدل ذلك على كيفية سنشرحها في آصرة القرابة. وقد حصر الإسلام حقّ الإرث في المتموَّلات خاصة، وكان أمر الجاهلية يُخَوِّلُ أبناءَ الميت وإخوتَه أن يرثوا زوجَتَه.

المرتبة التاسعة: مجرَّد المصادفة دون عمل أو سعي، وهذه أضعف المراتب. وللعلماء في اعتبارها خلاف، فلذلك لا تجري أمثلتُها إلاّ على رأيٍ بعض العلماء مثل القُرعة في القسمة في مذهب مالك، ومثل ما ورد في حديث الاستهام على الأذان،[2] ومثل اعتبار كِبَر السِّنِّ في المحاورة كما ورد في حديث حُوَيِّصَة مُحَيِّصة،[3] ومثل الجلوس على اليمين في استحقاق الابتداء بالشرب من يد الجليس كما ورد في حديث ابن عباس.[4]

---

(١) في طبعة (الاستقامة، ص١٦٣ ونشرة الشركة التونسية ص١٥٣: "وجعل لكل حدٍ"، والسياق يقتضي ما أثبتناه.

(٢) صحيح البخاري، "كتاب الأذان"، الحديث ٦١٥ (مج١، ج١، ص١٩٠)، وهو بلفظ: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوْهما حبواً»؛ صحيح مسلم، "كتاب الصلاة"، الحديث ٤٣٧ (ج١، ص٣٢٥).

(٣) جزء من حديث طويل في صحيح البخاري، "كتاب الأحكام - باب كتاب الحاكم إلى عماله والقاضي إلى أمنائه"، الحديث ٧١٩٢، مج٤، ج٨، ص٤٦٣، وقد جاء فيه أن النبيﷺ قال لمحيِّصة: «كبِّرْ، كبِّرْ، يريد السن»؛ صحيح مسلم، "كتاب القسامة"، الحديث ١٦٦٩، ج٣، ص١٢٩٠-١٢٩٥.

(٤) لعل المصنف يشير هنا إلى ما رواه حرملة عن ابن عباس قال: «شرب النبيﷺ، وابن عباس عن يمينه، وخالد بن الوليد عن شماله، فقال له النبيﷺ: "الشربة لك، وإن شئت آثرت بها خالداً"، قال: ما أوثر على رسول الله ﷺ أحداً. أحمد بن حنبل: المسند، ج١، ص٢٢٠ و٢٢٥.

[تنبيهات]

تنبيه أول: قد يكون صاحب الحق واحدا، وهو أخص كيفية الانتفاع. وقد يكون متعدِّداً محصورا، مثل الشركاء في الأشقاص[1] في دار أو أرض. وقد يكون متعدِّداً غيرَ محصور، وذلك في حقوق أصحاب الأوصاف كالجيش والفقراء وطلبة العلم فيما جُعِل لهم، وكالمرعى للقبيلة، وفي الحقوق العامة للمسلمين مثل حقِّ بيت المال. ومتى طلب بعضُ المتعدِّد انفرادَه بما يختص به من الحق أُجيب إليه لأنه الأصل فيما يقبل التجزئة.

وقد يؤول التصرُّف في بعض أصناف هذا النوع إلى إقامة أُمناء على استعمال الحق المشترك، وهو ما سنتكلم عليه في المقصد من وضع الحكام.

[تنبيه ثانٍ]: إنَّ سلبَ الحقِّ عمَّن تبيَّن أنه غيرُ أهلٍ له مقصد شرعي. وقد يرجع إلى المراتب المتقدمة، مثل سلب الحق عمَّن لا تساعده الخِلْقةُ على نواله. ومنه سلب حقّ الجهاد عن النساء، كما في الحديث المفسِّر لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (النساء: ٣٢).[2] وللعلماء في أمثلة هذا اختلاف، مثل سلب حقّ القضاء عن المرأة.

وقد يكون سلب الحق لأجل ترجيح جانبٍ من المستحقين إياه على جانب

---

(١) الشِّقْص: القطعة من الشيء، وكذلك: النصيب.

(٢) المقصود هنا حديث أمِّ سلمة عن مجاهد قال: قالت أمُّ سلمة: يا رسول الله، لا نُعطَى الميراث، ولا نغزو في سبيل الله فنقتل؟ فنزلت الآية. وفي رواية أخرى أنها قالت: يا رسول الله، تغزو الرجال ولا نغزو، وإنما لنا نصف الميراث! فنزلت الآية. الطبري: جامع البيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٤، ص٤٩ (الحديثان ٩٢٣٧-٩٢٣٨).

آخر، كما تقدم في المرتبة السادسة. وقد يكون سلبُ الحقّ لأجل ثبوت حقّ آخر، كما تقدم في المرتبتين الثالثة والرابعة. ومن هذا أيضاً سلبُ حقّ التصرف في المال عن المعتوه، وهو يرجع إلى زوال ما في الخِلقة من المقدرة على تدبير الأمور، وسلبُ حقّ التصرف أيضاً عن السفيه وهو يرجع إلى شيءٍ من هذا، مع مراعاة حقّ صاحب المال الذي لا يستطيع حفظَ حقه ومراعاة حقوق عائلته وورثته.

[تنبيه ثالث]: لا يُنتزع الحقُّ من مستحِقّه إلاّ لضرورة تقيم مصلحةً عامة، كأخذ أرضٍ للحمى أو لنزول جيش يدفع عن الأمة، وإلاّ لِدَفْعِه في قضاء حقّ آخر انتفع به المُنْتَزَعُ منه كبيع القاضي ربع المدين، وإلاّ لحقٍّ مُرجِّحٍ كالشفعة.

مقاصِدُ أحكام العائـلة

انتظام أمر العائلات في الأمة أساسُ حضارتها وانتظـامِ جامعتهـا، فلذلـك كان الاعتناءُ بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلهـا. وكـان ذلـك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته بإلهام إلهي، رُوعِيَ فيـه حفظُ الأنساب من الشك في انتسابها، أعني أن يثبت المرء انتساب نسله إليه كما قد أشرنا إليه في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع.

ولم تزل الشرائعُ تُعْنَى بضبط أصل نظام تكوين العائلـة الـذي هـو اقـتران الذكر بالأنثى المُعَبَّرِ عنه بالزواج أو النكاح، فإنه أصـل تكويـن النسـل وتفريـع القرابة بفروعها وأصولها. واستتبع ذلك ضَبْطَ نظامِ الصِّهْر، فلم يلبـث أن كـان لذلك الأثر ُالجليلُ في تكوين نظام العشيرة، فالقبيلة، فالأمة. فمن نظام النكاح تتكون الأُمُومَةُ والأُبُوَّةُ والبُنُوَّةُ، ومن هذا تتكون الأخوة وما دونهـا مـن صـور العصبة. ومن امتزاج رابطـة النكـاح برابطـة النسـب والعصابـة تحـدث رابطـةُ الصِّهر. وجاءت شريعةُ الإسلام مهيمنةً على شـرائع الحق، فكـانت الأحكـام التي شرعتها للعائلة أعدلَ الأحكام وأوْثَقَها وأجلَّها.

ولا جرم أن الأصلَ الأصيلَ في تشريع العائلة هو إحكامُ آصرة النِّكاح، ثم إحْكَامُ آصِرَة القرابة، ثـم إحكـام آصـرة الصِّهْـر، ثـمَّ كيفيـة انحـلال مـا يقبـل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث.

لَمَّا أراد مبدِعُ الكون بقاءَ أنواع المخلوقات جعل من نظام كونها ناموسَ التولد، وجعل في ذلك الناموس داعيةً جِبِلية تدفع أفرادَ النوع إلى تحصيله بدافع من أنفسها غير محتاج إلى حدوٍ إليه أو إكراهٍ عليه، ليكون تحصيلُ ذلك الناموس مضموناً وإن اختلفت الأزمان والأحوال. وتلك الداعيةُ هي داعيةُ ميلِ ذكور النوع إلى إناثه [وميل إناثه إلى ذكوره].

وقد ميَّز اللهُ تعالى نوعَ الإنسان بالاهتداء إلى الفضائل والكرامات، واستخلاصها من بين سائر ما يحف بها من شريف الخصال ورذيل الفعال. وجعل له العقلَ الذي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها وسقارناتها وأخذه منها لبابها كيفما اتفق. فبينما كان قضاء شهوة الذكور مع الإناث اندفاعاً طبيعيّاً محضاً، لم يلبث الإنسانُ منذ النشأة الموفقة أن اعتبر ببواعثه وغاياته ومقارنتها، فرأى في مجموع ذلك حباً وودّا، ولطفاً ورحمة، وتعاوناً وتناسلاً واتحادا، وإقامةً لنظام العائلة ثم لنظام القبيلة ثم الأمة.

وفي خلال تلك المعاني كلِّها معانٍ كثيرة من الخير والصلاح والعلم والحضارة؛ فَأُلْهِمَ أن تلك الداعية ليست بالنسبة إلى نوعه كحالها بالنسبة إلى بقية أنواع الحيوان الذي لا يفقهُ منها غيرَ اندفاعِ الشهوة، وعَلِمَ أنَّ مُرَادَ خالقِه من إيداعها في نوعه مُرَادٌ أعلى وأسمى من المراد في إيداعها في الأنواع الأخرى. فأخذ الإنسانُ - بِإِرْشَادِ هُدَاتِهِ وإعانة أمثاله -يكْسُو هاته الداعيةَ إهاباً غير الإهاب الذي برزت فيه بادئ بدء الخلقة؛ فإن المَحَامِدَ والغايات السامية التي أثمرتْها هذه الداعيةُ صَيَّرَتْ جِذْرَها الأول شيئاً ضئيلاً في جنب ما

حفَّ[1] به من عظيم الكمالات، فأصبح بحق مشرَّفاً بشرف آثاره ونتائجه. وقد أشار إلى هذا التطور قولُه تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ، فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٨٩). فاعتَبِرْ قوله "منها"، وقوله "ليسكن"، وقوله "دعوا الله ربهما"، وقوله "لئن ءاتيتنا صالحاً"، وقوله "لنكونن من الشاكرين"، فإن ذلك كله مظاهر اهتداء إلى ما في تلك الحالة من الفضائل والعواقب الصالحة.

كما تكون تلك الداعية الشهوانية أمراً ذميماً إذا حفت بها آثارٌ قبيحة سيئةٌ، مثل مفاسد الزنا والبغاء والوأد والاستهتار والتهتك. وتلك المَذَمَّاتُ قد كانت مغضوضاً عن قبحها في الجاهلية كما في بعض العوائد السخيفة. أخرج البخاري في صحيحه من حديث عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها أخبرته أن «النكاح كان في الجاهلية على أربعة أنحاء: فنكاح منها هو نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته او ابنته فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجُها ولا يمسُّها حتى يتبيَّن حملُها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملُها أصابَها زوجُها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح يُسمَّى نكاح الاستبضاع.

ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها الليالي بعد أن تضع حملها، أرسلت

---

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٥٦): "حُبِيَ"، والصواب ما أثبتناه وفقاً لجدول التصويبات الملحق بطبعة الاستقامة.

إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تُسَمِّي من أحبت باسمه، فيلحق به ولدُها، لا يستطيع أن يمتنع به الرجل.

ونكاح رابع يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، وكن ينصبن على أبوابهن الرايات تكون عَلَماً، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت اجتمعوا لها ودعوا لهم القافَّة فألحقوا ولدَها بالذي يرون، فالتاط به ودُعي ابنه، ولا يمتنع من ذلك، فلما بعث سيدنا محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلاَّ نكاح الناس اليوم».[1]

وقد اقتصرت في حديثها على ما هو متعارفٌ جهرٍ بينهم، ولم تذكر السفاحَ والمخادنةَ المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة:٥)؛ وقد اقتصر القرآن على هذين لأن تلك التي في حديث عائشة كانت مباحةً في الجاهلية فأُبطِلت؛ فأما ما يقع سِرّاً وهو السفاح والمخادنة،[2] فلم يكن مباحاً في الجاهلية إذ كان أولياءُ النساء والبنات لا يقرون ذلك.[3]

---

(١) انظر حديث عائشة في صحيح البخاري، كتاب النكاح، الحديث ٥١٢٧، مج٣، ج٦، ص٤٥٦-٤٥٧.

(٢) السِّفاح: الزنى بدون التزام ولا مداومة، والمخادنة: زناءٌ مع التزام ومداومة(المؤلف).

(٣) قال امرؤ القيس:

تجاوزت أحراساً إليها ومعشراً ... عليَّ حراصاً لو يشرون قتلي

وقال عبد بني الحسحاس:

وهن بنات القوم إن يشعروا بنا ... تكن في بنات القوم إحدى الدهارس

فيَّ: تعليلية، والدهارس: المصائب. وكانت عندهم علاقة أخرى تقرب من السر وهو الضِّماد. وعند غير العرب من الأمم كيفيات أخرى عديدة. والضِّماد (بكسر الضاد المعجمة)، ويقال الضَّمْ (بفتح الضاد وسكون الميم)، هو أن تتخذ المرأة ذات الزوج خليلاً في وقت شدة القحط لينفق عليها حين تقل نفقةُ زوجها، وفي الغالب يكون ذلك بغَضٍّ نظرٍ من زوجها أو خفية منه. - (المؤلف).

فكان اعتناءُ الشريعة بأمر النكاح من أسمى مقاصدها، لأن النكاح جِذْمُ[1] نظامِ العائلة، فكان جماع مقصدها منه قصرَ الأمة على هذا الصنف من الزواج دون ما عداه مما حُكي في حديث عائشة. وحقيقتُه اختصاص الرجل بامرأة أو نساء هن قرارات نسله، حتى يثق من جراء ذلك الاختصاص بثبوت انتسابِ نسلِها إليه، فإن هذا الاختصاص حفَّتْ به أشياءُ منذ القدم كانت وازعةً للمرأة عن الوقوع فيما يُفْضِي إلى اختلاط النسب، تلك الوازعةُ هي حصانةُ المرأة في نفسها بحسب نشأتها وتربيتها ودينها، وحصانةُ مقرها بحسب صيانة زوجها إياها وذبِّ جيرتها عنها لأنهم أمثال لحال زوجها. ولذلك لم ترَ الشريعةُ نقضَ ما انعقد من عقود هذا النكاح في الجاهلية، لأنه كان جارياً على تلك الأحوال الكاملة. وليس من مقصد الإسلام فيه لزومُ أن يقصد المتعاقدان من عقدهما أنهما يجريان فيه على امتثال الوصايا الشرعية المعبَّر عنه بالنية، إذ ليس للنية مدخلٌ في تقوية تلك الاعتبارات الناشئة على الشعور الغالب بالرُّجْلة والمروءة.

بيد أن الشريعة زادت عقدةَ النكاح تشريفاً وتنويهاً لم يكونا ملحوظين قبلها، إذ اعتبرتها أساساً لهذه الفضائل ليزيدها المقصدُ الديني تفضيلاً وحرمةً في نفوس الأزواج وفي نظر الناس، بحيث لم يبق معدوداً في عداد الشهوات. وقد نبَّه الأمةَ لذلك قولُ الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَأَيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم:٢١).

وقد ظهر من جميع ما تقدم أن صورة التعاقد في تكوين صلة النكاح على الوجه الأكمل صورةٌ عرضت له من الِحرْصِ في تحقُّقِ معنى رضا المرأة وأهلها

(١) جِذْم الشيء: أصله وجذره.

بذلك الاجتماع، وفي تحقُّق حُسْن قصدِ الرجل معها من دوام المعاشرة وإخلاص المحبة. وإلاَّ فقد كان الزواج يحصل في أول تاريخ المدنية بمجرَّدِ الانسياق بين الرجل والمرأة والمراودة والمراضاة من كليهما، حتى يطمئن كل إلى الآخر ويستقر أمرهما على الوفاق والإلف وبناء العائلة والنسل.

وقد استقريْتُ ما يُستخلص منه مقصدُ الشريعة في أحكام النكاح الأساسية والتفريعية فوجدته يرجع إلى أصلين:

الأصل الأول: اتضاح مخالفة صورة عقد [النكاح] لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة. **الأصل الثاني**: أن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل.

١ـ **فأمَّا الأصل الأول** فقد اتضح لك أمرُه ممَّا قدمناه آنفاً، وقد راعت الشريعةُ فيه تلك الصورَ المشروحة في حديث عائشة رضي الله عنها التي قوامُها التفرقةُ [بينه وبين غيره من المقارنة المذمومة المعرضة للشك في النسب، وقوام ذلك أمورٌ ثلاثة: **أحدها** أن يتولَّى عقدَ المرأة وليٌّ لها خاص إن كان أو عام، ليظهر أن المرأة لم تتولَّ الركون إلى الرجل وحدها دون علم ذويها، لأن ذلك أول الفروق بين][1] النكاح والزنى والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياءُ في عرف الناس الغالب عليهم، ولأن تولي الولي عقْدَ مولاتِه يهيئُه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرتُه وأنصارُه وغاشيتُه وجيرتُه عوناً له في الذبِّ عن ذلك. واشتراط الولي في عقد النكاح هو قول جمهور فقهاء الأمصار، وقال أبو حنيفة هو شرط في نكاح

(١) الأستقامة (ص١٦٨).

الصغير والمجنون والرقيق. والولي العام القاضي إن لم يكن للمرأة وليٌّ من العصبة.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج للزوجة، فإن المهر شعار النكاح، لأنه أثر من المعاملات القديمة عند البشر التي كان النكاح فيها شبيهاً بالملك، وكانت الزوجةُ شبيهةً بالرقيق. فليس المهر في الإسلام عوضاً عن البُضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب، إذ لو كان عِوضاً لَرُوعِيَ فيه مقدارُ المنعفة المعوَّض عنها، ولوجب[1] تجدُّدُ مقدارٍ من المال كلما تُحُقِّق أن المقدار المبذول قد استغرقته المنافعُ الحاصلة للرجل في مدة بقاء الزوجة في عصمته، مثل عوض الإجارة. ولو كان ثمنَ المرأة لوجب إرجاعُها إياه عند الطلاق، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء:٢٠)، فهو عطية محضة؛ ولكن المهر شعارٌ من أشعِرة النكاح وفارقٌ بينه وبين الزنا والمخادنة، ولذلك سماه الله تعالى نحلة فقال: ﴿وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء:٤). فأما تسميته أجراً في قوله: ﴿إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (المائدة:٥) فمؤوَّل.[2] ومن أجل هذا حرم نكاح الشغار لخلوه عن المهر.

---

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٥٩): "ولوجوب"، والصحيح المناسب للسياق ما أثبتناه طبقاً لطبعة الاستقامة (ص١٧٠).

(٢) للمصنف في تفسير هذا الجزء من الآية كلام لطيف يحسن جلبه هنا، قال: «والأجور: المهور، وسميت هنا (أجوراً) مجازاً في معنى الأعواض عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل. والمهر شعار متقادم في البشر للتفرقة بين النكاح وبين [كذا في الأصل وإلاَّ فالصحيح عدم تكرار "بين"] المخادنة. ولو كانت المهور أجوراً حقيقة لوجب تحديد مدة الانتفاع ومقداره، وذلك ممَّا تنزه عنه عقدة النكاح»، تفسير التحرير والتنوير، مج٤، ج٦، ص١٢٤.

وقد اصطبغ النكاح في صورته الشرعية بصبغة العقود من أجل الإيجاب والقبول وصورة المهر، وما هو إلاَّ اصطباغٌ عارضٌ، ولذلك قال علماؤنا: «النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المكايسة».(١)

ولستُ أريدُ بهذا أن الشريعة لم تلتفت إلى ما في الصداق من المنفعة الراجعة إلى الزوجة، ولكني أردت أن ذلك ليس هو المعنى الأول في نظر الشريعة، وإلاَّ فأنا أعلم أن محاسن المرأة ومحامدها نعمةٌ منَّ الله بها عليها وخوَّلَها حقَّ الانتفاع بها من أجل رغبات الرجال في استصفائها، فللمرأة حقٌّ في أن يكون صداقُها مناسِباً لنفاستها، لأن جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها، ولذلك لم يكن للوصيِّ والسلطانِ تزويجُ اليتيمة بأقل من صداقِ مثلها، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء:٣).

فمعنى ترتُّبِ هذا الجواب على هذا الشرط هو ما ورد عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن ذلك فقالت: «هي اليتيمةُ تكون في حجر وليِّها فيعجبه مالُها وجمالُها، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فَنُهُوا أن ينكحوهن إلاَّ أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأُمِرُوا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. قالت: ثم إن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذا الآية، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ

(١) انظر كلاماً في هذا المعنى لابن رشد (الحفيد) في بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ج٢، ص١٦-١٧، وانظره كذلك في شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد للدكتور عبدالله العبادي (القاهرة: دار السلام، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج٣، ص١٢٧٨.

وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ (النساء:١٢٧). والذي ذكر الله أنه يُتلى عليكم في الكتاب هو الآية الأولى التي قال فيها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ (النساء:٣)؛ فقوله في الآية الأخرى: (وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ) يعني رغبةَ أحدهم عَنْ يتيمته التي في حجره حين تكون قليلة المال والجمال. فَنُهُوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها إلاَّ بالقسط، من أجل أنهم يرغبون عن نكاح اليتامى من اللاتي يَكُنَّ قليلات المال والجمال».[1] فعلمنا أن انتفاع المرأة بالصداق وبمواهبها التي تسوق إليها المالَ شيءٌ غيرُ مُلْغى في نظر الشريعة، لأنه لو أُلْغِيَ لَكَان إلغاؤُه إضراراً بالمرأة. ولذلك قال الله في شأنه أن لا تقسطوا، أي أن لا تعدلوا، فسماه بما يساوي الجور.

الأمر الثالث: الشهرة، لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنا، ولأن الإسرار به يَحُول بين الناس والذبِّ عنه واحترامه، ويعرض النسل إلى اشتباه أمره، وينقص من معنى حصانة المرأة. نعم، قد يدعو داعٍ إلى الإسرار به عن بعض الناس مثل الضرة المغيارة، فلذلك قد يُغْتَفر إذا استُكْمِل من جهة أخرى مثل الإشهاد وعلم كثير من الناس. وقد قيل إن المُتَوَاصى بكتمانه المطلق نكاحُ سرٍّ ولو كان الشهودُ ملء الجامع، وفيه خلاف. والأظهرُ أن السرَّ في مثل ذلك مبطل، وأما الإسرار به عن بعض الناس فلا يضر. ويجب النظر في أن التوثيق بتسجيل الإشهاد لقعد النكاح تسجيلاً يقطع تَأَتِّي إنكاره أو الشك فيه هل يقوم مقام الشهرة في معظم حكمتها، فذلك مجال للاجتهاد.

فالشهرة بالنكاح تُحَصِّلُ معنَيَيْن: أحدهما: أنها تحث الزوج على مزيد

---

(١) راجع كلام عائشة بتمامه في صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، الحديث ٤٥٧٤ (مج٣، ج٥، ص٢١٢).

الحصانة للمرأة؛ إذ يعلم أن قد علم الناس اختصاصَه بالمرأة، فهو يتعيَّر بكل ما تتطرق به إليها الريبة.والثاني: أنا تبعث الناس على احترامها وانتفاء الطمع فيها؛ إذ صارت مُحْصنة.[1]

ومن أجل هذا الأصل الذي ذكرناه جعل القرآنُ النكاحَ إحصاناً، فسمَّى الأزواجَ مُحْصِنِين بصيغة اسم الفاعل، وسمَّى الزوجات: مُحْصَنَات بصيغة المفعول، فقال: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة:٥)، وقال: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ (النساء:٢٥). وأطلق على النساء ذوات الأزواج لقب المحصنات، وقال: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ﴾(النساء:٢٥) بالبناء للنائب، أي أحصنهن أزواج. وفي غير هذه الآيات أيضاً.

٢ـ **وأما الأصل الثاني** فإن الدخول في عقدة النكاح على التوقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدَّس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قريناً للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلبا إلاَّ ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل يهجس في النفس انتظارَ مَحِلِّ أجلِه، ويبعث فيها التدبيرَ إلى تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه. فتتطلع نفوسُ الزوجات إلى رجال تعدنهم وتمنينهم، أو إلى افتراصٍ في مال الزوج. وفي ذلك حدوثُ تبلبلات واضطرابات فكرية، وانصرافُ كلٍّ من الزوجين عن إخلاص الود للآخر، وهذا يُفْضِي لا محالةَ إلى ضعف تلك الحصانة التي ألمحنا إليها آنفا. ولذلك

(١) وقديماً قال عنترة:

يا شاة ما قنص لمن حلَّت له ... حرمت عليَّ وليتها لم تحرُم

أراد أنها صارت ذات زوج فمنع هو من التطرق إليها مروءة (ورد هذا الاستشهاد في المتن ورأينا أن وضعه في الحاشة أولى).

رُخِّص نكاحُ المتعة في صدر الإسلام ثم نسخ يوم خيبر،[1] واتفق جمهور علمائنا على بطلانه وفسخه. ومن العلماء من شذ فجوزه، قيل مطلقاً وينسب إلى الزيدية، وقيل في ضرورة السفر خاصة. وكأن قائل هذا ينظر إلى قاعدة ارتكاب أخف الضررين خشية الوقوع في الزنا. وينسب إلى ابن عباس نسبةً مشهورة.

ولَمَّا استقام معنى قداسة عقدة النكاح في نظر الشرع أمر الزوجين بحسن المعاشرة بالقوامة على النساء، وجعل الإضرارَ باختلال ذلك مفضيّاً إلى فسخ عقدة النكاح بحكم الحاكم بالطلاق إذا ثبت الضرر. ففي القرآن: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء:١٩)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء:٣٤)، وقال: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء:١٢٨)

وأحسب أن تحديدَ تعدد الزوجات إلى الأربع دون زيادة ناظرٌ إلى تمكين الزوج من العدل وحسن المعاشرة، كما أومأ إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ (النساء:٣).[2]

---

(١) انظر خبر ذلك في الموطأ، كتاب النكاح، الحديث ١١٤٠، ص٣٦٩؛ وانظر عدة روايات في الموضوع في صحيح البخاري، كتاب النكاح، الأحاديث ٥١١٥-٥١١٩، مج٣، ج٦، ص٤٥٢-٤٥٣.

(٢) قال المصنف في تفسير هذه الآية: «وخوف عدم العدل معناه عدم العدل بين الزوجات، أي عدم التسوية، وذلك في النفقة والكسوة والبشاشة والمعاشرة وترك الضرِّ في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه دون ميل القلب»، تفسير التحرير والتنوير، مج٣، ج٤، ص٢٢٦.

وحكمُ وجوب إنفاق الرجل على زوجه ولو كانت غنية تحقيقٌ لآصرة الزوجية، كما أن جعل الزوجية سبَبَ إرثٍ تحقيقٌ لقوة تلك الآصرة.

آصرة النسب والقرابة

تبتدئ آصرة القرابة بنسبة البنُوَّة والأبوة، [فعن اتصال الذكر بالأنثى نشأ النسل].(١) ولكن النسل المعتبر شرْعاً هو الناشئ عن اتصال الزوجين بواسطة عقدة النكاح المنتفي عنها الشكُّ في النسب. واستقراءُ مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسَبٍ لا شك فيه ولا محيد به عن طريقة النكاح بصفاته التي قررناها. فأما ما كان قبل الإسلام من الأنساب المعتبرة في اصطلاحهم الناشئة من بغاء أو استبضاع أو نحوهما مما عدا النكاح، فقد أقرته الشريعة اعتماداً على ثقة أهل الجاهلية به، لأن الثقة بالنسل قبل تحديد قواعد النكاح في الإسلام موكولةً إلى ما في الجِبِلَّةِ من إباية الناس التحاقَ من ليس من نسبهم بهم. فأصنافُ المقارنة الواقعة في الجاهلية قد اختلط نادِرُها بغالب الأنساب الصحيحة، وقد وثق أهلها بالأنساب الملحقة بهم من جرائها. وفي التنقيب عنها وتمحيصها تعذُّرٌ أو تعسُّرٌ لا يحسن الاشتغالُ به وإحداث فتنة فيه، ولأنه يصير ذريعةً إلى طعن بعض الناس في أنساب بعض، [وهي أنساب] نشأت في حالة قلة ضبط، فلم تهتم الشريعة إلاَّ بإبطال الكيفيات التي من شأنها تطرُّقُ الشك إليها حتى لا يعودَ إليها الناسُ في الإسلام.

وأُلْحِق التسرِّي بالنكاح في صحة النسب الناشئ عنه، لأن السيد إذا اتخذ أمته سريةً له حاطها من حراسته بأقوى مما يحوط به إماء الخدمة بدافع مركب

---

(١) الاستقامة (ص١٧٢).

من الجبلة والعادة، فإذا صارت أمَّ ولدٍ له صارت لها أحكامٌ خاصة. ولم ترخّص الشريعةُ في أن يتزوج الحرُّ الأمة إذا كان يجد طَوْلاً ولم يخش عنتاً، لما في اجتماع سيادتين على المرأة من شبه تعدد الرجال للمرأة الواحدة، لأن سيادة سيد الأمة تثلم تحقق حصانتها. ورخصت للعبد أن يتزوج الأمة إذ لا ترضى الحرائر في الغالب بتزوج العبد، ورخصت للحر أن يتزوج الأمة إن خشي العنت ولم يجدْ طَوْلاً لضرورة.

ولا شك عندي في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائقٌ النسلَ إلى البرِّ بأصله والأصْلَ إلى الرأفة والحُنُوِّ على نسله، سَوْقًا جِبِلِّيّاً [خفيّا]،[1] وليس أمراً وهميا. فَحِرْصُ الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشكِّ عنه ناظرٌ إلى معنى نفساني عظيم من أسرار التكوين الإلهي، علاوةً على ما في ظاهره من إقرارِ نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس. وأُلْحِقَت آصرةُ الرضاع بآصرة النسب بتنزيل المرضعة منزلةَ الأمِّ، وتنزيل الرضيع منزلةَ الأخ بقوله تعالى في عدِّ المحرم تزوّجه: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء:٢٣)، وبقول النبيﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».[2]

---

(١) هكذا وردت في الاستقامة (ص١٧٣)، ولعلها "حقيقيّاً" في مقابل كلمة "وهميّاً" التي جاءت بعدها.

(٢) الموطأ، "كتاب الرضاع"، الحديث ١٢٨٧، ص٤١٧؛ صحيح مسلم، "كتاب الرضاع"، الحديث ١٤٤٤ ج٢، ص١٠٦٨؛ صحيح البخاري، "كتاب النكاح"، الحديث ٥١١٠/٥١١١ (مج٣، ج٦، ص٤٥١-٤٥٢). ولفظه عند مسلم عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة»؛ أما عند البخاري فقد ورد عن أبي هريرة أنه قال: «نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها والمرأةُ وخالتُها، فنُرى خالةَ أبيها بتلك المنزلة، لأن عروة حدثني عن عائشة قالت: حرِّموا من الرضاعة ما يحرُم من النسب».

ثم نشأ عن قداسة آصرة القرابة إكساؤُها إهابَ الحرمة والوقـار، فقـررت الشريعةُ معنى المحرمية بالنسب، وهو تحريم الأصول والفـروع في النكـاح حتـى تكون القرابةُ التامَّةُ مرموقةً بعين ملؤها عظمة ووقار، وحسب بجلال لا يخالطه شيء من معنى اللهو والشهوة، فلأجل ذلك حرم نكاح القرابة المنصوص عليها.

وحكمةُ تحريم ما حرم تزوجه مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات. فأما **المحرمات بالنَّسب** فقال الفخر في تفسيره: «ذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم أنه وطءُ إذلالٍ وإهانة، فإن الإنسان يستحيي من ذكره فوجب صون الأمهات عنه. وكذلك القول في البقية».[1] أقول: وتحرير ذلك أنه حيث كان معظم القصد من النكاح الاستمتاع، كانت مخالطةُ الزوجين غَيْرَ خالية من نبذ الحياء، وذلك ينافي ما تقتضيه القرابة من الوقار لأحد الجانبين والاحتشام لكليهما. وذلك ظاهر في أصول الشخص وفروعه، وفي صنوان أصوله من عمة أو خالة. وأما صنوان الشخص وهم الإخوة والأخوات فلقصد إيجاد معنى الوقار بينهما.

وأما محرمات الصهر: فبعضها إلحاق بالنسب، مثل أم الزوجة، فإنها حرام ولو كانت ابنتها ميته، والربيبة التي دخل بأمها. وبعضها لدفع ما يعرض من شقاق يفضي إلى قطع الرحم بين من قصدت الشريعة قوة الصلة فيه. ولهذا لا يجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها.

وأمَّا المحرمات للرضاع فلأن آصرة الرضاع نزلت منزلة النسب لقول النبي

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، مج٥، ج١٠، ص ٢٢.

ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

وأما المحرمات لأجل حقّ الغير فأمرهن ظاهر، ومنها إدخال الأمة على الحرة، على أحد القولين في مذهب مالك أن منعه لِمَا فيه من الضرر للحرة.[1]

وأما الملاعنة فلأن ما جرى بين الزوجين من الملاعنة يتعذر بعده حسنُ المعاشرة بينهما.

وأما عدم الدين السماوي فلأن التجافي بين الاعتقادين واسِعُ البوْن بين دين الإسلام والأديان غير الإلهية بخلاف الأديان الإلهية.

ومنها ما هو حقّ لله مثل المطلّقة ثلاثاً على من طلقها، إذا لم يدخل بها زوجٌ بعد طلاق الثلاث، والمملوكة والمُسْتَرقّة للذي يجد طوْلا، ومنها إدخال الأمة على الحرة عند أبي حنيفة وأحد القولين عن مالك.

وإذ كانت المرأة هي قرارة النسل لم تُبِح الشريعةُ تعدُّدَ الأزواج للمرأة، وأباحت تعدد الزوجات للرجل إلى حد معين، وأباحت للرجل التسري ولم تبحه للمرأة. أما المرأة ذات الزوج فللعلة نفسها التي لم تبح بها تَعَدُّدَ الأزواج للمرأة الواحدة، وأما غيرُ ذاتِ الزوج فللعلة التي مَنَعَتْ بها تزوُّجَ الحرِّ الأمةَ إذا وجد طَوْلاً أو لم يخش العنت كما قدمنا، وهي أن عبد المرأة لا يغار على نسبه منها.

وفي قواعد حفظ النسب في الأحوال التي مضت في الجاهلية، وفي

---

(١) انظر الموطأ، كتاب النكاح، الحديثان ١١٢٨-١١٢٩، ص٣٦٤-٣٦٥. وفيهما نسبة هذا الرأي إلى عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب.

التحديدات التي جاء بها الإسلام، نظرةٌ عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة والتلاشي وفساد النشأة التي لا تصاحبها الرعاية.

ومن مُتَمِّمات تقويةِ آصرة القرابة أحكامُ النفقة على الأبناء والآباء باتفاق، وعلى الأجداد والأحفاد عند بعض الأئمة؛ وجعلُ القرابةِ سببَ ميراثٍ على الجملة؛ والأَمْرُ ببرِّ الأبوين وبصلة الأقارب وذوي الأرحام، مما لا يُعْرَفُ نظيرُه في الشرائع السالفة؛ والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون دعوة ولا إذن، قال تعالى: ﴿وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَائِكُمْ﴾ (النور:٦١).

ومن ذلك حكم إبداء الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ (النور:٣١)، فعد آباءَ البعولة وأبناء البعولة والإخوان وبني الإخوان وبني الأخوات. ويُقَاسُ عليه بالمساواة الأنثى من هذه المراتب كلها، مثل أم الزوجة بالنسبة إلى زوج ابنتها، وبنت الأخ بالنسبة إلى عمها.

ومن حقوق آصرة النسب الميراث وسنتكلم عليه.

آصرةُ الصِّهر

نشأت آصرةُ الصِّهْرِ عن آصرتيْ النَّسب والنكاح، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾ (الفرقان:٥٤)، وعن تحقيق معنى الجلال والوقار المقصودين في حب القرابة كما تقدم.

فالصِّهْرُ آصرة بقرابةِ أهلِ آصرة النكاح، كالربائب وأخت الزوجة وعمتها وخالتها وأم الزوجة؛ أو بنكاح أهلِ آصرة القرابة، كزوجة الابن وزوجة الأب.

نشأت رابطةُ الصهر بوصفيها - أعني الصهر القريب والصهر البعيد - فجعلت أُمَّ الزوجة وابنتَها مُحَرَّمَتَيْن على الزوج، وأبا الزوج وابنَه محرمين على الزوجة، نظراً للحرمة المركبة من قرابة أولئك بالزوجة أو الزوج ومن صهرهما للزوج أو الزوجة. وحَرَّمت الشريعةُ زوجةَ الابن على الأب وزوجة الأب على الابن. وليس المقصد من ذلك مجرد حفظ أواصر المودة بين الشخص المحرم والشخص الذي وقع التحريم بسببه، فإنا وجدنا تحريم الصهر مستمرّاً بعد موت الشخص الذي وقع التحريم بسببه بله فراقه، عدا تحريم الجمع بين الأختين، فهذا هو الصهر القريب.

وأما الصهر البعيد فمراتب، منها ما يحرم وفيه الجمع مثل الأختين، والمرأة وعمتها، والمرأة وخالتها؛ ومنه ما لا يحرم بحال لضعف آصرته.

طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث

قد جعلت الشريعة لكل آصرة وسيلةً إلى انحلالها إذا تبين فسادُ تلك الآصرة أو تبين عدمُ استقامة بقائها، وهي مندرجة في المقصد العام من ذلك، المذكورِ في مقصد العقود والفسوخ. وغرضُنا الآن بيانُ انحلالِ آصرة النسب والصهر إذ ليسا بعقدين، وبيان انحلال آصرة النكاح إذ كان معنى التعاقد فيه عارضاً غير مقصود، وكان النكاحُ قد وضع في منزلةٍ أسمى من منازل العقود، كما قدمناه في الكلام على آصرته، ولذلك اشتهر عند الفقهاء: «النكاح مبني على المكارمة والبيع مبني على المكايسة».

فانحلالُ آصرة النكاح [يكون] بالطلاق من تلقاء الزوج، وبطلاق الحاكم، وبالفسخ. والمقصد الشرعي منه ارتكاب أخفِّ الضرر عند تعسُّر استقامة المعاشرة، وخوفِ ارتباك حالة الزوجين، وتسرُّبِ ذلك الارتباك إلى حالة

العائلة. فكان شرعُ الطلاق لحلِّ آصرة النكاح، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (البقرة:٢٢٩).

وجُعِلَ أمرُ الطلاق بيد الرجل من الزوجين لأنه في غالب الأحوال أحرصُ على استبقاء زوجه وأعلقُ بها وأنفذُ نظراً في مصلحة العائلة. على أنه قد جُعِل للمرأة الوصولُ إلى الطلاق بطريق الخلع، أو بطريق الرفع إلى الحاكم إن حصل ضرر، كما جُعِلَ للمرأة أيضاً مخلص"[1] مما عسى أن يكون في بعض الرجال أو في عرف بعض القبائل أو العصور من حماقة، أو غلظة [أو] جلافة، أو تسرع إلى الطلاق اتباعاً لعارض الشهوات، بأن تشترط أن يكون أمرُ طلاقها بيدها أو أمر الداخلة[2] عليها بيدها، أو إن أضر بها فأمرها بيدها أو نحو ذلك.

وفي الحديث الصحيح: «أحق الشروط أن تَفُوا به ما استحللتم به الفروج».[3] وقد قال سعيد بن المسيب بإبطال الشروط اللاحقة لعقدة النكاح مطلقاً.[4] وقال مالك: الشرط إذا انعقد عليه النكاحُ كان شرطاً باطلاً غير لازم، وإن وقع طوعاً من الزوج بعد عقدة النكاح لزم، بناءً على إلزام المرء بما التزم به، ولأنه مما يشمله لفظ الحديث.[5] [وهو مُدركٌ ضعيف، وكيف يقع

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٦٥): مخلصاً والصواب ما أثبتناه تمشّياً مع سياق الكلام.
(٢) يعني أن يكون زواج الرجل بامرأة ثانية مشروطاً بموافقة الزوجة الأولى.
(٣) صحيح البخاري، كتاب الشروط، الحديث ٢٧٢١ (مج٢، ج٣، ص٢٤٠).
(٤) أي سواء انعقد النكاح على الشرط أو لحق الشرط بالنكاح. - (المؤلف).
(٥) انظر قول مالك رحمه الله فيما لا يجوز من الشروط في النكاح في الموطأ [بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب النكاح - باب ما لا يجوز من الشروط في النكاح، ص٤١٩]، وانظر كلام ابن العربي في كتاب القبس [على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م)، ج٢، ص٦٩٨-٧٠١]. - المؤلف. (المعطيات التي بين معقوفتين لم يوردها المصنف).

التطوعُ بمحض اختيار الزوج وقد سماه الرسول ﷺ شرطاً، وقال إنه أحقُّ الشروط أن يوفى به؟ على أنه إذا كان على الطوع كان أحقَّ بأن لا يلزم الوفاءُ به من الذي اشترطته المرأة، وما تزوجت إلاَّ على اعتباره].[1] وأما حكم الحاكم بالطلاق أو بالفسخ فلأجل الضرر، أو لكون النكاح وقع على غير الصفة التي عُيِّنت له في الشرع.

وانحلالُ آصرة النسب نيط بآصرة البُنُوَّة لأنها أصلُ النسب كما قلنا، وعلى نحوها تثبت الأبوة والأمومة ثم بقية تفاريع النسب. فإذا تقررت البنوةُ تقرر ما سواها، وإذا انتفت انتفى. وإطلاق اسم الانحلال على إبطال آصرة النسب فيه تسامح، لأنه ليس بانحلال ما كان منعقدا، ولكنه كشفٌ لبطلانِ ما كان ُبظَنُّ أنه نسب. فأما النسب الثابت فلا يقبل انحلالاً ولا إسقاطا.

ولهذا الانحلال طريقان: **أولهما اللِّعان**، وثانيهما إثبات انتساب الولد إلى أب غير الذي ينسب إليه نفسَه، أو ينسبه الناس إليه. فأما اللعان فأحكامه مقررة في الفقه.

وقد ألغى الرسول عليه الصلاة والسلام الاعتماد في نفي النسب على عدم الشبه بالأب؛ لأنه ليس بسبب صحيح.[2] وقد كان العرب وكثير من الأمم

---

(١) الاستقامة (ص١٧٦).

(٢) كما وقع في حديث ضمضم الفزاري في الصحيحين. وصرح في رواية مسلم [والبخاري أيضاً] أنه لم يرخص له الانتفاء منه. -(المؤلف). صحيح البخاري، كتاب الطلاق - باب إذا عرض بنفي الولد، الحديث٥٣٠٥ (مج٣، ج٦، ص٥١٥)، وكذلك كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، الحديث٧٣١٤، ص٥٠٢؛ وقد جاء في آخره: «ولم يرخص له في الانتفاء منه». وانظر أيضاً صحيح مسلم، كتاب اللعان، الحديث ١٥٠٠، ج٢، ص١١٣٧، وقد جاء في آخره: «ولم يرخص له في الانتفاء منه».

يغلطون في ذلك، ويبنون عليه الطعن في الأنساب جهلا.

وأمَّا **الطريق الثاني**، وهو إثبات انتساب ولد إلى أب غير الذي ينتسب إليه أو ينسبه الناس إليه، فقد ابتدأ ذلك في الشريعة الإسلامية بإبطال ما كان من التبنّي بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ (الأحزاب:٥). فذلك رجع بالناس إلى ما يعلمون من إثبات أنساب الأدعياء إلى آبائهم الأصليين، مثل زيد بن حارثة إذ كان يُدْعَى زيد بن محمد ﷺ، ومثل سالم مولى أبي حذيفة إذ كان يدعى ابن أبي حذيفة، فكان ذلك حقّاً مستمراً لكل من يجد نسباً غير حقّ أن يُثبتَ انتسابَه الحق، وينفي انتسابَه غير الحق بالبينة الظاهرة، أو بالإقرار الذي لا تهمةَ فيه.

وقد حفظت الشريعةُ في هذا الطريق الثاني حقَّ الولد المنتسب أن يدافع عن نسبه، ولذلك قال علماؤنا بأن لا تعجيز في حقّ إثبات النسب. وانحلال آصرة الصهر تابع لانحلال آصرة أصل منشئه على تفصيل فيه؛ فمنه انحلال تامّ مثل أخت المرأة وعمتها وخالتها إذا انفكت عصمة تلك المرأة بموت أو طلاق، ومنه ما لا انحلال فيه مثل أم الزوجة وزوجة الأب وزوجة الابن والربائب.

ما يُظَنُّ بشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها، إلاّ أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكانُ السامي من الاعتبار والاهتمام. وإذا استقرينا أدلةَ الشريعة من القرآن والسنة الدالةَ على العناية بمال الأمة وثروتها والمشيرة إلى أن به قِوَامَ أعمالها وقضاءَ نوائبها، نجد من ذلك أدلةً كثيرةً تُفيدنا كثرتُها يقيناً بأن للمال في نظر الشريعة حظّاً لا يُسْتهانُ به.

وما عدُّ زكاةِ الأموال ثالثةً لقواعد الإسلام وجعلُها شعارَ المسلمين، وجعلُ انتفائها شعارَ المشركين، في نحو قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (المائدة:٥٥)، ونحو قوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ، الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (فصلت:٦-٧)،[1] إلاّ تنبيهٌ على ما للمال من القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقا. و[قد] قال الله تعالى في معرض الامتنان: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (القصص:٨٢)؛ وقال في معرض المواساة بالمال ثناءً وتحريضاً: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة:٣)، ﴿أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم﴾ (البقرة:٢٥٤)؛ وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ (آل عمران:١٤)؛ وقال: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَّمْدُودًا﴾ (المدثر:١٢)، وقال: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ

(١) الآيات في هذا كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ (المدثر:٤٣-٤٤)، وقوله: ﴿فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى﴾ (القيامة:٣١). - (المؤلف).

وَأَمْوَالَهُمْ﴾ (الأحزاب:٢٧)؛ وقال: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ (الفتح:٢٠)؛ وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل:٢٠)، (أي يسافرون في التجارة)، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة:١٩٨) (أي تتجروا في أشهر الحج)؛ وقال: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ (الحشر:٨). ونبَّه على ما في المال من قضاء نوائب الأمة، فقال: ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (التوبة:٤١)، وقال: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة:١٩٥).

وقال رسول الله ﷺ: «إن هذا المال خَضِرَةٌ حُلوة»، و«نعم عون الرجل الصالح هو ما أطعم منه الفقير».[(١)] وقال: «إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا»،[(٢)] وأشار بيده إلى البذل، وقال: «ما يَنْقِمُ [أي

(١) تشبيه المال بالخضرة مبني على تمثيل وقع في صدر كلام رسول الله ﷺ، وهو ما روى أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إن مما أخاف عليكم ما يفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها». فقال رجل: يا رسول الله أو يأتي الخير بالشر؟ فقال: «إنه لا يأتي الخير بالشر، وإن مما ينبت الربيع يقتل أو يلم، إلاَّ آكلة الخضرة، أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها استقبلت عين الشمس، فثلطت وبالت ورتعت. وإن هذا المال... » إلخ-(المؤلف).
هذا وقد جمع المؤلف بين أكثر من طريق في رواية الحديث عند البخاري ومسلم، ولم يتقيد بتمام لفظهما فيه. انظر صحيح البخاري، كتاب الزكاة، الحديث١٤٦٥ (مج١، ج٢، ص٤٥١-٤٥٢)، وراجع أطرافه في كتاب الجهاد، الحديث٢٨٤٢ (مج٢، ج٣، ص٢٩٠) وكتاب الرقاق، الحديث٦٤٢٧ (مج٤، ج٧، ص٢٢٢). وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث ١٠٣٥ (ج٢، ص٧١٧)، وكذلك الحديث ١٠٥٢، ص٧٢٩.

(٢) جزء من حديث طويل عن أبي ذر في صحيح البخاري، كتاب الرقاق، الحديث٦٤٤٣ (مج٤، ج٧، ص٢٢٦-٢٢٧)، و كتاب الاستقراض وأداء الديون..." (٢٣٨٨، مج٢، ج٣، ص١١٦-١١٧). وفي صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث ٩٩٥، ج٢، ص٦٨٦-٦٨٧. وقد أخرجه كذلك أحمد عن أبي هريرة في المسند، ج٢، ص٣٥٨ و٥٢٥؛ والحاكم في المستدرك، ج١، ص٥١٧، وصححه، ووافقه الذهبي.

لا ينكر أو لا يكره] ابن جميل إلاَّ أنــه كـان فقـيراً فأغنـاه الله».[1] وفي صحيـح مسلم: أن أناساً من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: يا رســول الله ذهـب أهـل الدُّثور بالأجور،[2] يصلون كمـا نصلـي، ويصومـون كمـا نصـوم، ويتصدقـون بفضول أموالهم. قال: «أوليس قد جعل الله لكم ما تَصدَّقون به، إن لكم بكـل تسبيحة صدقة»، إلى أن قال: فرجـع الفقـراء إلى رسـول الله ﷺ فقـالوا: سَـمِع إخـواننا أهل الأموال بما فعلنا، ففعلوا مثل مـا فعلنا. فـقالَ رســولُ الله ﷺ : «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء».[3] وفي الحديث: «إن لله ملكاً يدعو اللهم اعطِ منفقاً خلفاً، وممسكاً تلفا».[4] فحرض على الإنفاق بوعد الخلف للمال، وحذر من الإمساك بوعيد التلف. وقال رسول الله ﷺ لكعــب بـن مـالك : «أمسـك بعض مالك فهو خير لـك».[5] وقـال لسـعد بـن أبـي وقـاص: «إنـك أن تـدع ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون النـاس»،[6] إلى غـير ذلـك مـن أدلة طافحة.

وإنما أفضت في ذكر الأدلة لإزالة ما خامر نُفوسَ كثير من أهل العلـم مـن

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، الحديث١٤٦٨، مج١، ج٢، ص٤٥٣؛ وتمامـه: «...ورسـوله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً، قد احتبس أدراعه وأعتـده في سـبيل الله، وأمـا العبـاس بـن عبدالمطلب فعمُّ رسول الله ﷺ فهي عليه صدقةٌ ومثلُها معها ». صحيح مسلم، كتاب الزكـاة، الحديث٩٨٣، ج١، ص٦٧٦.

(٢) الدثور بضم الدال: الأموال الكثيرة واحدُها دثْر بفتح فسكون. - (المؤلف).

(٣) جمع المؤلف هنا بين ألفاظ طريقين للحديث، كلاهما عند مسلم. صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث١٠٠٦، ص٦٩٧، وج١، كتاب المساجد، الحديث٥٩٥، ج٢، ص٤١٦.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، الحديث١٤٤٢، مج١، ج٢، ص٤٤٣؛ وصحيح مسلم، كتاب الزكاة- باب في المنفق والممسك، الحديث١٠١٠، ج٢، ص٧٠٠.

(٥) صحيح البخاري، كتاب التفسير/ سورة براءة، الحديث٤٦٧٦، مج٣، ج٥، ص٢٥٣.

(٦) صحيح البخاري، كتاب الوصايا، الحديث ٢٧٤٢، مج٢، ج٣، ص٢٥٤.

توهّم أن المال ليس منظوراً إليه بعين الشريعة إلاّ إغضاءً، وأنه غير لاق من معاملتها إلاّ رفضا.

لكن الجانب الروحاني من الشريعة المنبه على جعل انصراف الهمة إلى الفضائل النفسانية والكمالات الخلقية في الدرجة الأولى، والداعي الشيطاني العارض غالباً للمستَدْرَجين من أهل الثروة والمال بوضع ذلك في أساليب كفران نعمةَ الرزاق، دون وضعها في مواضع شكره، قد صرفَا أقوالَ الشريعة عن الصراحة في الحثّ على اكتساب المال، وفي بيان محاسن اكتسابه لِمَنْ أقام نفسه في مقام السعي والكد، لكيلا ينضم حثُّها إلى ما في داعية النفوس من الحرص على المال؛ تلك الداعية التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر:٢٠)، وقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ (آل عمران:١٤)، حذاراً من أن يحصل من اجتماع الداعيتين تكالبُ الأمة على اكتساب المال والافتتان به مُعرضين عمَّا خلاَ ذلك من أسباب الكمال. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلاَدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ (التغابن:١٥)، وقال ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى﴾ (سبأ:٣٧). وفي الحديث الصحيح: «أخاف عليكم أن تنافسوا فيها كما تنافس الذين من قبلكم، فتهلككم كما أهلكتهم»،[1] فشبَّهَ التنافسَ المحذور بتنافس الذين من قبلنا، وهو التنافس الذي تتمحّض له الأمة فتنصرف عن التنافس في الفضائل والأخلاق الحميدة؛ وربما دحضت كثيراً من صفات الكمال سعياً وراء جلب المال.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق - باب ما يُحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، الحديث٦٤٢٥ (مج٤، ج٧، ص٢٢١-٢٢٢)، ولفظه عن عمرو بن عوف: «فوالله ما الفقرَ أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسطَ عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألهتهم».

لذلك اقتنعت الشريعةُ في هذا الشأن بأن لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، وبأن بيَّنتْ ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد رغبةً ورهبة، وبأن لم تغبنْ أصحابَ الأموال ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات بسبب أموالهم إن هم أنفقوها في مصارفها النافعة. قال الله تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْأَخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ، وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ، أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة:٢٠٠-٢٠٢)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة:٣٤). وفي الحديث: «ما زُكِّي فليس بكنز أو ما أُدِّيَ زكاتُه فليس بكنز»،[1] وقال تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران:٩٢).

وقد أجمع الصحابةُ في عهد عثمان بن عفان على مخالفة أبي ذر في دعوته الناسَ إلى الانكفاف عن المال، وإنبائه إياهم بأن ما جمعوه يكون وبالاً عليهم في الآخرة، إذ كان يجهر بذلك في دمشق، ويقول: بشر الذين يكنزون الذهب والفضة بمكاوٍ من نار، تُكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، ويقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة:٣٤)، فقال له معاوية بن

(١) رُويَ مرفوعاً وموقوفاً. أما المرفوع فقد أخرجه البيهقي عن ابن عمر، وقال: «هذا ليس بمحفوظ، وإنما المشهور هو الموقوف عليه»، سنن البيهقي، ج٤، ص٨٢. وقد أخرجه موقوفاً على ابن عمر مالك: الموطأ، "كتاب الزكاة - باب ما جاء في الكنز"، الحديث٥٩٧، ص١٧١. وانظر كذلك ابن أبي شيبة: المصنف (طبعة باكستانية)، ج٣، ص١٩٠. كما روي مرفوعاً عن أم سلمة عند الحاكم: ج١، ص٣٩٠ وصححه على شرط البخاري، وأقره الذهبي؛ وانظر البيهقي: ج٤، ص٨٣، وأبو داود: السنن، "كتاب الزكاة"، الحديث١٥٦٤؛ قال ابن عبدالبر: في سنده مقال، ومثله المنذري. وانظر كذلك الكامل لابن عدي، ج٧، ص٢٦٤٧ و٢٦٥٢.

أبي سفيان أمير الشام: ذلك نازل في أهل الكتاب لا فينا، وما أُدِّيَ زكاته فليس بكنز، فيأبى أبو ذر أن ينكف عن مقالته، حتى شكاه معاوية إلى عثمان، فكتب إليه عثمان أن يرجع إلى المدينة، ثم تكاثر الناس عليه، فاختار العزلة في الرَّبَذة.[1]

هذا وقد تَقرَّرَ عند علمائنا أن حفظَ الأموال من قواعد كليات الشريعة الراجعة إلى قسم الضروري. ويُؤْخذُ من كلامهم أن نظامَ نَمَاء الأموال وطرق دورانها هو معظم مسائل الحاجيات كالبيع والإجارة والسَّلَم. وقد ألمعنا إلى قاعدة حفظ الأموال ونمائها في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع، وأما تفصيل ذلك فموضِعُه مبحَثُنا هذا.

وقد أشرتُ في المبحث المتقدم [إلى] أن المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، وأن مال الأمة لَمَّا كان كلاً مجموعيّاً فحصولُ حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومِه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظَ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظمَ قواعدِ التشريع المالي متعلقةٌ بحفظ أموال الأفراد وآئلة إلى حفظ مال الأمة، لأن منفعةَ المال الخاص عائدةٌ إلى المنفعة العامة لثروة الأمة. فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعُها على أصحابها وعلى الأمة كلها، لعدم انحصار الفوائد المنجرة إلى المنتفعين بدوالها. وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء:٥)، فالخطاب للأمة أو لولاة الأمور منها،

---

(١) الرَّبَذة (بفتح الراء والباء)، قرية شرقي المدينة تبعد عن المدينة مسيرة ثلاث مراحل خربت سنة ٣١٩ بعد الهجرة بالقرامطة -(المؤلف). وانظر خبر أبي ذر في ذلك في صحيح البخاري، كتاب الزكاة - باب ما أُدِّيَ زكاته فليس بكنز، الحديث١٤٠٦، مج١، ج٢، ص٤٣١، وراجع طرفه في كتاب تفسير القرآن، الحديث٤٦٦٠ (مج٣، ج٥، ص٢٤٧).

وأضاف الأموالَ إلى ضميرِ غيرِ مالكيها لأن مالكيها هنا هم السفهاء المنهي عن إيتائهم إياها. وقوله: "الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً" يزيد الضميرَ وضوحاً ويزيد الغَرضَ تِبْيَاناً، إذ وصف الأموال بأنها مجعولةٌ قِياماً لأمور الأمة.[1]

فالمالُ الذي يُتَداوَلُ بين الأمة يُنْظَرُ إليه على وجه الجملة، وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ عليها بالغِنَى عن الغير. فمن شأن الشريعة أن تضبط نظامَ إدارته بأسلوب يحفظه مُوَزَّعاً بين الأمة بقدر المستطاع، و[أن] تعين على نمائه في نفسه أو بأعواضه بقطع النظر عن كون المنتَفِع به مباشرةً أفراداً خاصة، أو طوائفَ أو جماعاتٍ صغرى أو كبرى. ويُنْظَرُ إليه على وجه التفصيل باعتبار كلِّ جزءٍ منه حقّاً راجعاً لِمُكْتَسِبِه ومُعالِجه من أفراد أو طوائف أو جماعات معينة أو غير معينة؛ أو حقّاً لمن ينتقل إليه من مكتسبه. وهو بهذا النظر ينقسم إلى مال خاص بآحاد وجماعات معينة، وإلى مال مرصود لإقامة مصالح طوائف من الأمة غير معينين.

فالأول من هذا النظر هو الأموال الخاصة المضافة إلى أصحابها. والثاني هو المسمَّى في اصطلاح الشريعة بمال المسلمين أو مال بيت المال بمختلف موارده ومصارفه. وقد كان أصلُه موجوداً في زمن النبوة مثل أموال الزكاة، ومثل أذواد الإبل المعدودة لحمل المجاهدين، واللامة المرصودة للبس المجاهدين. وفي الحديث: «أن خالداً قد احتبس أدرُعَه وأعتده في سبيل الله».[2] وكذلك ما جعل لنفع المسلمين، وفي الحديث: «من يشتري بئر رومة فيكون دلْوُه فيها

---

(١) قرئ "قيماً"، وقرئ "قياماً" وقواماً، وهي بمعنى واحد، لأن "قيماً" - بوزن عوذ - اسم لما يقام به الأمر، و"قياماً" مصدر بمعنى ذلك، و"قواماً" كذلك، وهو ما يتقوم به الشيء. - (المؤلف).

(٢) صحيح البخاري، "كتاب الزكاة"، الحديث١٤٦٨، مج١، ج٢، ص٤٥٣؛ صحيح مسلم، "كتاب الزكاة"، الحديث٩٨٣، ج٢، ص٦٧٦-٦٧٧.

كدلاء المسلمين»،[1] فاشتراها عثمان وجعلها للمسلمين.

ولِقَصْدِ تحصيلِ الاستبصار في هذا الغرض الجليل، ولنُدْرَة خَوْضِ علماء التشريع فيه خَوْضاً يفصله ويُبَيِّنُه، رأيت حقيقاً عليَّ أن أُشْبِعَ القَوْلَ فيه وفي أساسه.

إن مال الأمة هو ثروتها، والثروة هي ما ينتفع به الناسُ آحاداً أوجماعاتٍ، في جلب نافع أو دفع ضار، في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي، انتفاعَ مباشرةٍ أو وساطة. فقولُنا: "في مختلف الأحوال والأزمنة والدواعي"، إشارةٌ إلى أنَّ الكسب لا يعد ثروة إلاَّ إذ صلح للانتفاع مُدَداً طويلة، ليخرج الانتفاع بالأزهار والفواكه، فإنها لا تعتبر ثروة، ولكن التجارة فيها تعد من لواحق الثروة. وقولُنا: "مباشرة أو وساطة"، لأن الانتفاع يكون باستعمال عيْنِ المال في حاجة صاحبه، ويكون بمبادلته لأخذ عوضه المحتاج إليه من يد آخر.

وتتقوم هذه الصفة للمال باجتماع خمسة أمور:

١ـ أن يكون ممكناً ادخارُه.

٢ـ وأن يكون مرغوباً في تحصيله.

٣ـ وأن يكون قابلاً للتداول.

---

(١) أورده البخاري مُعلَّقاً: "كتاب المساقاة - الباب الأول"، مج٢، ج٣، ص١٠٥؛ وينظر كذلك الحديث ٢٧٧٨ حيث أورده بسياق آخر في "كتاب الوصايا" (مج٢، ج٣، ص٦٩؛ ووصله الترمذي: السنن، "كتاب المناقب"، الحديث٣٧٠٣، وقال: : «حديث حسن. وقد روي من غير وجه عن عثمان»؛ والنسائي: السنن، "كتاب وقف المساجد"، الحديث٣٦٠٨، ج٦، ص٢٣٥.

٤- وأن يكون محدودَ المقدار.

٥- وأن يكون مكتسبا.

فأمَّا إمكانُ الادخار فلأن الشيء النافع الذي يُسْرِعُ إليه الفساد لا يجده صاحبُه عند دعاء الحاجة إليه في غالب الأوقات، بل يكون مُرْغَماً على إسراع الانتفاع به ولو لم تكن به حاجة.

وأمَّا كونُه مرغوباً في تحصيله، فذلك فرعٌ عن كثرة النفع به. فالأنعام والحب والشجر في القرى ثروة، والذهب والفضة والجواهر ونفائس الآثار في الأمصار ثروة، والأنعام وأوبارها وأصوافها وأحواض المياه والمراعي وآلات الصيد في البوادي ثروة.[1]

وأمَّا قبولُ التداول أي التعاوض به، فذلك فرعٌ عن كثرة الرغبة في تحصيله. وهذا التداول يكون بالفعل، أي بنقل ذات الشيء من حوز أحد إلى حوز آخر، ويكون بالاعتبار مثل عقود الذمم كالسَّلَم والحوالة وبيع البرنامج ومصارفة أوراق المصارف (أي البنوك).[2]

---

(١) من هنا تعلم اختلاف العرب في إطلاق اسم المال، فأهل الإبل يسمونها مالاً، قال زهير: «صحيحات مال طالعات بمخرم».
وفي حديث عمر في الموطأ: «لولا المال الذي أحمل في سبيل الله». وأهل النخيل يسمون النخيل مالاً، كما في الحديث. كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالاً، وكان أحب أمواله إليه بيرحاء. وقال رسول الله له «بخ، ذلك مال رابح». وأهل الذهب والفضة يسمونهما مالاً، قال تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾، مع قوله: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارا﴾ -(المؤلف).

(٢) البنوك جمع بنك، كلمة فرنسية مأخوذة من كلمة بانكو في اللغة اللاتينية، ومعناها محل جلوس للكتابة أو مجلس مطلقا، ثم أطلقت على المقعد الذي يتخذه الصيرفي لصرف النقود. ثم توسَّعوا فيه فصار بمعنى الدار التي يشتغل فيها جماعة من الصيارفة للصرف وتحويل الحوالات التجارية والسفاتج -(المؤلف).

وأما كونُه محدودَ المقدار، فلأن الأشياءَ التي لا تنحصر مقاديرهـا لا يقصد الاختصاص بمقادير منها فلا تُدَّخرُ فلا تُعَدُّ ثروة، وذلك مثل البحار والرمال والأنهار والغابات. على أن مثل الأخيرين قد يُعدُّ وسيلةَ ثروةٍ باعتبار ما يحصل بهما من خصب وتشغيل. ولم يقع الاصطلاح على عدِّ البحار ثروةً،[1] وإن كانت قد تسهل مواقعها لبعض الأقطار السفر فيها دون بعض آخر. وأمَّا المعادن فقد اعتُبِرت ثروةً وإن كانت غير محدودة المقادير، إلاَّ أنَّ المُسْتَخْرَجَ منها يكون محدودَ المقدار لما يستدعيه استخراجه من النفقات الجمة.

وأما كونُه مكتسباً، فأن يحصل لصاحبه أو لمن خلفه بسعيه بأن لا يحصل له عفواً، لأن الشيء الذي يحصل عفواً لا يكون عظيمَ النفع كالحشيش، واحتطاب الغابات وأسراب بقر الوحش وحمره بقرب منازل قبائل البادية.

واعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهةَ الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تُعَدُّ الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها، وحفظ كيانها، وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها.

الـملكُ والـتَّكسُّب

لإثراء الأمة وأفرادها طريقان: أحدهما التملك، والثاني التكسب. وقد مضت الإشارة إليهما إجمالاً في مبحث مقصد تعيين الحقوق لأصحابها.

---

(١) لا يخفى أن ما تنطوي عليه البحار من أسماك وأحجار كريمة ونفط وغاز طبيعي... إلخ، يعد ثروة مهمة، فضلاً عن أن البحار تمثل مرفقاً أساسياً في حركة التجارة الدولية وعمقاً استراتيجياً خطيراً في الجغرافيا السياسية للعالم، بحيث لا مجال لإغفالها وعدم الاعتداد بها في أي تقدير للثروة الوطنية لأية دولة من الدول.

فالتملك هو أصل الإثراء البشري، وهو اقتناء الأشياء التي يستحصل منها ما تُسَدُّ به الحاجةُ بغلاته أو أعواضه، أي أثمانه.

والأصل الأصيل في التملك الاختصاص، فقد كان من أصول الحضارة البشرية أن يدأب المرْءُ إلى تحصيل ما يحتاج إليه لتقويم أوْدِ حياته وسلامته. فهو يصيد لطعامه، ويجتنِي الثمرَ لفاكهته، ويحطب للوقود، ويبني البيت أو الخص للتوقي من الحر والقر، ويتوخَّى منازله بجوار المياه خشيةَ العطش، ويرتبط الفرس ويعد السلاح للدفاع، ويقتني نفائس الحلي والثياب للتزين. وهو يتجشم في السعي لِنَوَالِ ذلك عرَقَ القِرْبة أو وِحْشةَ الغُرْبة، وهو يعمد إلى السَّبْق إلى الأشياء المباحة للناس، ويحوِّل مجرى الماء إلى أرضه قبل أن يحوِّلَه آخر، يتحمل لذلك كله ما يبلغ به الجهد والتعب وإعمال الرأي.

وكل ذلك التدبير يبعثه على التكثير من ادخار ما قد يتطلبه والاحتفاظ بما يفضل عن حاجته، ادخاراً لشدائد الأزمان أو تباعد المكان. ويزيده حرصاً على هذا الادخار شعورُه بإمكان الفقدان لعجز أو عدم. ولذلك قال الأعشى: «كجابية الشيخ العراقي تفهق».[1]

وهو قد سمَّى ذلك التحصيلَ والادخارَ ملكاً، ورأى أنَّ سَعيَه يُخَوِّله حقَّ الاختصاص بما جمعه، فإذا امتدت إليه أيدي الطامعين في ابتزازه رأى عمَلَهُم ظلماً وحمي غضبه وقام إلى مدافعتهم.

---

(١) مصراع من بيت من قصيدته التي مدح بها المحلق وأوله: نفى الذم عن رهط المحلق جفنةٌ. ومحل الشاهد منه أنه اختار نسبة الجابية إلى الشيخ لأنه يحرص على ملء جابيته لحرصه وخشية أن لا يجد الماء وقت طلبه - (المؤلف).

فلمّا أُشربت قلوبُ البشر حبَّ العدل احترموا ممتلكاتِ النـاس، وصـادقوا على أحَقِّيَة أصحابها بها، ورأى [كلٌّ واحد] لنفسه الحـقَّ في أن يتصـرف فيمـا حصله تصرفاً مطلقاً لا يقبل فيه تدخُّلَ متدخل. وقـد قـص الله تعـالى أن أهـل مدين عجبوا من شعيب أن يضيق عليهم بعـض المعـاملات فشـافهوه بالإنكـار والتهكم به إذ: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَـا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاؤُا، إِنَّكَ لأَنـتَ الْحَلِيـمُ الرَّشِيـدُ﴾ (هـود:٨٧)، واعتـبر الإسلامُ في أصل التملك معنى ما ذكرنا، ففي الحديث: «من أحيـا أرضـاً ميتـة فهي له، وليس لعرق ظالم حق».[1] ثم اعتبر تفرع التملك عن هذا الاختصاص ومراعاة جهود المرء في تملكه فكانت أسباب التملك في الشرع هي:

١ـ الاختصاص بشيء لا حق لأحد فيه كإحياء الموات.

٢ـ والعمل في الشيء مع مالكه كالمغارسة.

٣ـ والتبادل بالعوض كالبيع، والانتقـال مـن المـالك إلى غـيره كالتبرعـات والميراث.

فالملك تمكُّنُ الإنسان شرعاً من الانتفاع بعين أو منعفة من تعويض ذلك أو من الانتفاع به وإسقاطه للغير، فخرج التصرف بوجه العصمة.[2]

---

(١) الموطأ، كتاب الأقضيـة – بـاب القضـاء في عمـارة الأرض، الحديـث ١٤٢١، ص٥٢٨. قـال مالك: «والعِرقُ الظالم: كلُّ ما احتُفِر، أو أُخِذ، أو غُرسَ بغير حق».

(٢) مأخوذ من كلام ابن الشاط في تعليقه على الفروق للقرافي مع إصلاح آخره؛ انظر الفرق المائة والثمانين.- (المؤلف). هذا ونص عبارة الإمام أبي القاسم بـن عبـدالله بـن محمـد بـن محمـد الأنصاري (المعروف بابن الشاط) هو: «والصحيح في حدِّ الملك أنه تمكن الإنسان شرعاً بنفسه أو بنيابة من الانتفاع بالعين أو المنفعة ومن أخذ العوض عن العين أو المنفعـة». انظـر حاشـيته على الفروق المعنونة بـإدرار الشروق على أنواء الفروق، ج٣، ص٣٦٥.

وأصلُ الشريعة في تصرف الناس في أموالهم ومملوكاتهم إطلاقُ التصرف لهم للأحرار الراشدين منهم، فلا ينتقض ذلك الأصل إلاَّ إذا كان المالكُ غيرَ متأهِّل لذلك التصرف. وقصورُ التصرف يكون لِصِبىً، أو سفَهٍ (أي اختلال العقل في التصرف المالي)، أو إفلاس مدين، أو عدم حرية، أو حجر في جميع المال أو بعضه؛ فهذا في التبرع فيما زاد على الثلث من مريض مرضاً مخوفاً، ومن تصرف معلق بما بعد الموت؛ وهو الوصية وما يؤول إليها من تبرع، وتبرع ذات الزوج بما زاد على ثلث مالها.

وأمَّا التكسُّبُ فهو معالجةُ إيجاد ما يسد الحاجة، إما بعمل البدن، أو بالمراضاة مع الغير. وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال.

وللأرض المكانة الأولى في هذه الأصول الثلاثة. وإذا أطلقنا الأرض هنا فمرادنا ما يصل إليه عمل الإنسان في الكرة الأرضية بمَا فيها من بحار وأودية ومعادن ومنابع مياه وغيرها؛ إلاَّ أن الحظ الأوفر من ذلك والأسبق هو للأرض بمعنى سطحها الترابي، فإنه منبت الشجر والحب والمرعى، ومنبع المياه. قال الله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾ (النازعات:٣١)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ (الملك:١٥)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة:٢٩)، وقال: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا، فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعِنَبًا وَقَضْبًا، وَزَيْتُونًا وَنَخْلاً، وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا، مَتَاعًا لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ﴾ (عبس:٢٤-٣٢). والأرض تتفاوت بالخصب وأثراها أخصبها، ولذلك كانت الرمال أقل ثروة من غيرها.

وأمَّا العمل فهو وسيلة استخراج معظم منافع الأرض، وهو أيضاً طريقٌ

لإيجاد الثروة بمثل الإيجار والاتجار، وقوامه سلامة العقل وصحة الجسم. فسلامة العقل للتمكن من تدبير طرق الإثراء، والصحة لتنفيذ التدبير، مثل استعمال الآلات واستخدام الحيوان. ومنه الغرس والزرع والسفر لجلب الأقوات والسلع. وقد امتن الله تعالى به فقال: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (يونس:٢٢)، وقال: ﴿يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل:٢٠).

وقد يكون العملُ صادراً من جامع المال لتحصيل أصل ما يتموله تملكاً كالاحتطاب وإحياء الموات، أو تكسباً مثل مبادلة ماله بما هو أوفر. وقد يكون العمل من غير جامع المال، وهو العمل في مال غير العامل ليحصل العاملُ بعمله جزءاً من مال صاحب المال كالإجارة على عمل البدن.

وأمَّا رأسُ المال فوسيلةٌ لإدامة العمل للإثراء، وهو مالٌ مُدَّخَرٌ لإنفاقه فيما يجلب أرباحا. وإنَّمَا عُدَّ رأسُ المال من أصول الثروة لكثرة الاحتياج إليه، فإذا لم يكن موجوداً لا يأمن العاملُ أن يعجز عن عمله فينقطع تكسُّبُه. والأظهرُ أن تُعَدَّ آلات العمل في رأس المال مثل المحركات ومزجيات البخار وآلات الكهرباء، وكذلك دواب الحرث والمكاراة.

إذا علمت هذا فالمعاملات المالية بعضُها راجعٌ إلى التملك، كبيع الديار للسكنى والأطعمة المأكولة. وبعضُها راجعٌ إلى التكسب، كبيع أرض الحراثة وأشجار الزيتون، وكذلك عقودُ الشركات من قراض ومزارعة ومغارسة ومساقاة، وعقود الإجارات[1] في الذوات والدواب والآلات والبواخر

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٧٥): "الإجراءات"، وواضح أنه تصحيف.

والأرتال.

والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.

فالرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق. وهو مقصد شرعي عظيم، دل عليه الترغيبُ في المعاملة بالمال، ومشروعيةُ التوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى. ففي الترغيب في المعاملة جاء قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل:٢٠)، وقول النبيﷺ: «ما من مسلم يزرع زرعاً، أو يغرس غرساً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلاَّ كان له به صدقة».[1] وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «ما موتٌ أحبّ إليَّ بعد الشهادة في سبيل الله من أن أموت متجراً»، لأن الله قرن بين التجارة والجهاد في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (المزمل:٢٠). وفي الموطأ عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: «اتّجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة».[2] وقد دلت إشارةُ قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا﴾ (البقرة:٢٨٢)، على أهمية إدارة التجارة في نظر الشريعة حتى رخصت في ترك الإشهاد المحثوث عليه حرصاً

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، الحديث٢٣٢٠، مج٢، ج٣، ص٩٤؛ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، الحديث١٥٥٣، ج٣، ص١١٨٩، وكلاهما عن أنس بلفظ: «ما من مسلمٍ يغرس غرساً، أو يزرع زرعا... »، وانظر كذلك البغوي: مصابيح السنة، كتاب الزكاة، الحديث١٣٤٤، ج١، ص٤٧.

(٢) المعروف عند رجال السنة أن هذا من كلام عمر. ومن الناس من يروي في معناه حديثاً: "ابتغوا بأموال اليتامى لا تذهبها الزكاة"، وروي أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «ألا من وَلِيَ يتيماً له مال فليتجر له فيه ولا يتركه فتأكله الزكاة»، وكل ذلك بأسانيد ضعيفة. - (المؤلف).

على نفي العوائق عنها. ومن الشواهد في ذلك أن العرب كانوا يحرمون التجارة في الحج إذا دخل شهرُ ذي الحجة أسواقهم: مَجَنَّة وذا المجاز وعكاظ. وكانوا يقولون لِمَنْ يتجر في العشر من ذي الحجة: «هؤلاء الداج، وليس بالحاج». فأبطل الإسلام ذلك بحكم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة:١٩٨)، أي في أيام الحج.

وفي التوثق وردت أدلةٌ كثيرة في مشروعية الإشهاد والحث عليه، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة:٢٨٢)، ومنها عمل النبي ﷺ كما سيأتي في مقصد القضاء والشهادة.

ومحافظةً على مقصد الرواج شُرِعت عقودُ المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، وهي من قسم الحاجي كما تقدم. وجُعِل لزومُها حصولَ صيغ العقود، وهي الأقوال الدالة على التراضي بين المتعاقدين. واشتُرِطت فيها شروطٌ لفائدة المتعاقدين كليهما، فإذا استوفت شروطَها فهي صحيحة، وبصحة العقد يترتب أثرُه. وكان الأصلُ فيها اللزومَ بحصول الصيغ.

وتسهيلاً للرواج شُرعت عقودٌ مشتملة على شيءٍ من الغرر، مثل المغارسة والسَّلَم والمزارعة والقراض، حتى عدَّها بعضُ علمائنا رُخَصاً باعتبار أنها مستثناةٌ من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغييرُ حكمٍ من صعوبةٍ إلى سهولة لعذر. واعتبروا في إطلاق اسم الرخصة عليها أن تغييرَ الحكم أعمُّ من تغييره بعد ثبوته، أو تغيير ما لو ثبت لكان مخالفاً للحكم المشروع.

ولأجل مقصد الرواج كان الأصلُ في العقود المالية اللُّزومَ دون التخيير إلاَّ

بشرط. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، كما استدل لذلك القرافي في "الفرق السادس والتسعين والمائة".[١] وأما العقود التي جعلها فقهاؤنا غيْر لازمةٍ بمجرد العقد بل حتى يقع الشروع في العمل - وهي الجعل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف - فإنَّمَا نُظر فيها إلى عذر العامل لأنه قد يخف إلى العقد لرغبة في العوض ثم يَتَبَيَّنُ له أنه لا يستطيع الوفاءَ بعمله. فمصلحةُ العقد بالأصالة في لزومِه، وتأخُّر اللزوم في هذه لمانع عارض، خلافًا لظاهر كلام القرافي في "الفرق التاسع والمائتين".[٢]

ومن معاني الرواج المقصود انتقالُ المال بأيدٍ عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبِهِ، وذلك بالتجارة وبأعواض العَمَلَة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال. فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجُه عن أن يكون قاراً في يدٍ واحدة أو منتقلاً من واحدٍ إلى واحدٍ مقصدٌ شرعي، فُهمت الإشارةُ إليه من قوله تعالى في قسمة الفيء: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾(الحشر: ٧)، فالدُّولَةُ تداولُ المال وتعاقبُه، أي كيلا يكون مالُ الفيء يتسلمُه غنيٌّ من غنيٍّ، كالابن البكر من أَبيه مثلاً، أو الصاحب من صاحبه. والشريعة قد بلغت إلى مقصدها هذا بوجه لطيف، فراعت لمكتسِبِ المال حقَّ تمتُّعِه به فلم تصادره في ماله بوجه يحرجه، لما هو في جبلة النفوس من الشُّحِّ بالمال، فجعلت لحالة المال حُكْمَيْن: أحدهما حكْمُه في مدة حياة صاحبه، والثاني حكْمُه بعد موت صاحبه.

فأما في الأول فأباحت لمالك المال في مدة حياته تصرفَهُ فيه واختصاصَهُ به،

---

(١) الفروق، ج٣، ص٤٤٤؛ وعبارة القرافي: «واعلمْ أن الأصل في العقود اللزوم لأن العقود أسباب لتحصيل المقاصد من الأعيان، والأصل ترتيب المسبَّبات على أسبابها».

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٣٦-٣٨.

حثّاً للناس على السعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمة وإبعاد المُفْشِلات عنها، فلم تجعل عليه في مدة حياة مكتسِبِه إلاّ حقَّ الله فيه، وهو الزكاة على اختلاف أحوالها وتخميس المغانم.

والثاني حكمُه بعد موت مكتسبه، وفي هذه الحالة نفذت الشريعةُ مقصدَها من توزيع الثروة تنفيذاً لطيفا، لأن مكتسبَ المال قد قضى منه رغبتَهُ في حياته، فصار تعلقُ نفسِهِ بماله بعد وفاته تعلقاً ضعيفا، إلاَّ إذا كان على وجه الفضول. فعِلْمُ المكتسِبِ باقتسام ماله بعد موته لا يُثَبِّطُه عن السعيِ والكدِّ في تنميته مدةَ حياته، فشرع الإسلامُ قسمةَ المال بعد وفاة مكتسبه. وقد كانوا في الجاهلية يوصون بأموالهم لأحبِّ الناس إليهم أو أشهرهم في قومهم، تقرُّباً إليهم وافتخاراً بهم، فأبطل الإسلام ذلك، فأوجب الوصيةَ للأقارب بآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾(البقرة:١٨٠)، ثم نُسخَ بشرْعِ المواريث المُبَيَّن في القرآن والسنة، ولم يُجعلْ لصاحب المال حقٌّ في صرفه بعد موته إلاَّ في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث، فتمَّ مقصدُ التوزيع بحكمة، وهي جعلُ المال صائراً إلى قرابة صاحبه؛ لأن ذلك مِمَّا لا تشمئزُّ منه نفسُه، ولأنَّ فيه عوناً على حفظ المال في دائرة القبيلة. وإنَّمَا تتكوَّن الأمةُ من قبائلها، فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرةِ جامعةِ الأمة.

ولَمْ تحرِم الشريعةُ أولِي الأرحام من حقٍّ في المال، وقد كان أهلُ الجاهلية يحرمون جانب المرأة من الميراث، فمن أين يجيء طمع أولي الأرحام؟ وقد سمَّى القرآنُ ذلك فريضة، وأكَّد المحافظةَ عليها بقوله في صدر آية المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾، وقوله في خلالها: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ

أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، وقوله في آخرها: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ﴾(النساء:١١).

ومن وسائل رواج الثروة القصدُ إلى استنفاد بعضها، وذلك بالنفقات الواجبة على الزوجات والقرابة، فلم يُترك ذلك لإرادة القيِّم على العائلة، بل أوْجَبَ الشَّرْعُ عليه الإنفاقَ بالوجه المعروف، وهو مِمَّا شمله قولُه تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة:٣)، وقوله: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ، وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ، فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾(الإسراء:٢٩)، وفي الآية الأخرى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾(الفرقان:٦٧). ومن طرق الاستنفاد نفقاتُ التحسين والترفُّه، وهي وسيلةٌ عظيمة لانتفاع الطبقتين الوُسطَى والدُّنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا، وهي أيضاً عونٌ عظيم على ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون في تقديم نتائج أذواقهم وأناملهم. وهذ النفقاتُ هي المشارُ إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الأَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(الأعراف:٣٢)، وقوله: ﴿يَا بَنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا﴾(الأعراف:٣١). غير أن الشريعة لم تعمد إلى هذا النوع من الاستنفاد بالطلب الحثيث اكتفاءً بما في النفوس من الباعث عليه، كما قدمنا الإشارة إليه في أوليات هذا المبحث، وتجنُّباً لأن يصير التحريضُ عليه حملاً للأمة على السَّرَفِ الذي يُعَرِّض صاحبَه لاختلال ثروته، فيكون اختلالاً لجزء من نظام الثروة، وذلك قد يجر إلى اختلال الكل.

ومن وسائل رواج الثروة تسهيلُ المعاملات بقدر الإمكان، وترجيحُ جانبِ

ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضَها من خفيف المفسدة. ولذلك لم يُشترطْ في التبايع حضورُ كلا العوضين، فاغتُفِرَ ما في ذلك من احتمال الإفلاس. وشُرِعت المعاملاتُ على العمل مثل المغارسة والمساقاة، واغْتُفِرَ ما في ذلك من الضرر، قصداً في جميع ذلك إلى تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة، وقد دلَّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا ﴾(البقرة:٢٨٢).

وتختلف أنواعُ المتموّلات في سهولة رواجها اختلافاً عظيما. والأصل في سهولة الرواج يعتمد خفةَ النقل، وقبولَ طول الادخار، ووفرةَ الرغبات في التحصيل، وتيسرَ التجزئة إلى أجزاء قليلة. فالحبوب من القمح والشعير ونحوهما أيسرُ رواجاً من التمر والزبيب والتين المجفف، وأخفّ نقلاً، وأطولُ ادخاراً، وأكثرُ مرغوبيةً وأيسرُ تجزئة. والفواكه دون ذلك في جميع هذه الصفات، والألبان واللحوم ضعيفة في جميعها. والسمن والعسل مستويان في صفة الادخار والنقل ومختلفان في وفرة المرغوبية. والأنعام أقوى في وفرة المرغوبية وخفة النقل، وأعسرُ ادخاراً وتجزئة. والرباع والعقار دون غيرها في معظم الصفات عدا صفة المرغوبية، فإن الناس في اقتنائها أرغب، وعدا صفة الادخار لأن الخطر عنها أبعد.

وأهم ما اصطلح عليه البشر في نظام حضارتهم المالي وضعُ النقدين أعواضاً للتعامل، فقد كان التعامل الطبيعي بين البشر يحصل بالتعاوض في الأعيان بحسب الاحتياج الباعث على الرغبة في صنف من أصناف الأشياء المنتفع بها. وكلَّما قَرُب قومٌ من البداوة والبساطة قلَّ التعامل بالنقدين بينهم، وهو المعنى الذي من أجله نرى الفقهاء يقسمون الناس إلى أهل ذهب وأهل

فضة وأهل أنعام، وكان من حقهم أن يزيدوا في التقسيم أهلَ الحبوب والثمار، مثل الأوس والخزرج وثقيف، فإن هذا القسم قد كان كثيراً في بلاد العرب في الجاهلية والإسلام.

فالتعامل بالنقدين أيسرُ من التعامل بالأعيان من الأشياء من سائر الجهات، وبخاصة من جهة سهولة تجزئة القيمة وسهولة التعاوض في الأمور الثقيلة في التسلم كالمقادير الكثيرة، وفي الأشياء التي يعسر فيها تعاوضُ الأعيان كالرباع والعقار. إلاَّ أن النقدين عند حالة الاضطرار مثل حالة الحصار وحالة الجدب والمجاعة لا تغني عن أصحابها شيئا، فالنقدان عوضان صالحان بغالب أحوال البشر، وهي أحوال الأمن واليسر والخصب.

ومن أحسن ما ظهرت فيه مزيةُ التعامل بالنقدين أنه يمكن فيه تمييز البائع من المشتري، فباذلُ النقدِ مشترٍ وباذل العوض بائع، ولأن النقدين يُطلبان ولا يعرضان بخلاف بقية المتمولات، فإنها يلحقها العرض والطلب، ولا يلحق العرض بالنقدين إلاَّ نادراً،[1] كما يضع صاحب رأس المال مقداراً من ماله لمن يرغب المعاملة معه به؛ مثل وضع رأس مال السلم ورأس مال القِراض وترويج أوراق البنوك.

---

(١) كتب المصنف هذا الكلام في منتصف الأربعينيات في وقت كانت الأسواق المالية ما تزال في بداية تطورها، وفي عهدٍ كان نظام بريتون وودز (Briton-Woods) -الذي ساد بمقتضاه الدولار الأمريكي سوق النقد وحركة المبادلات التجارية العالمية - لم يتبلور بعدُ بما نشأ عنه من مؤسسات مالية دولية (مثل صندوق النقد الدولي IMF والبنك الدولي) وبما صحبه من شركات عملاقة عابرة للقارات. ولعله لو أتيح له الاطلاع عن قرب على التحولات الكبيرة التي حصلت في هذا الشأن والأساليب المعقدة التي ظهرت في مجالات المضاربة والتي نجم عنها ما يسمى بالاقتصاد الرمزي لكان يمكن أن يكون له قول غير قوله هذا.

وقد كان كثيرٌ من التعامل في الإسلام في عهد النبوة حاصلاً بطريقة المعاوضة، فلذلك كثرت المنهيات عن بيع الأشياء بأمثالها؛ لأن غالب تلك البيوع كان يتطرق إليه الغررُ والتغابن، ولعسر ضبط قيمة العوض، ولكثرة اختلاف صفات الجنس الواحد من تلك الأعواض واختلاف أنواعه، مثل أنواع التمر والحنطة وصفاتها في الجودة والرداءة والجدة والقدم. وكان احتياج أحد المتعاملَين أو كليهما في المعاملة الواحدة إلى تحمُّلِ الغرر باعثاً للمحتاج منهما على تحمُّل الغرر لقضاء حاجته، وباعثاً للآخر على إلجاء المظنون به الاحتياج إلى تحمل الغبن والغرر. فالغرر والغبن لا يكادان يفارقان معاوضاتِ الأعيان، ولذلك اغتُفِر فيها ما لا بد منه ولم يغتفر ما زاد على ذلك. ألا ترى إلى إباحة بيع الجزاف في الأشياء التي تكال وتوزن ولم يبح بيع النقدين جزافا.

وقد جاء في حديث رافع بن خديج في النهي عن كراء الأرض أنه قال: «كانت الأرض تُكْرَى بالطعام ونحوه، وأما الذهب والورِق فلم يكن يومئذ. قال حنظلة بن قيس فقلت لرافع: فكيف هي (أي الأرض) بالدينار والدرهم؟ فقال رافع: ليس بها بأس بالدينار والدرهم».[1] قال البخاري في صحيحه عن الليث بن سعد: «إن الذي نهي عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه، لما فيه من المخاطرة».

وفي حديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم قالا: كنا تاجرين على عهد رسول الله، فسألناه عن الصرف، فقال: «إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان

(١) انظر كتاب المزارعة من صحيح البخاري في باب بدون ترجمة [مج٢، ج٣، الحديث٢٣٢٧، ص٩٦] وفي باب كراء الأرض بالذهب والفضة [الحديث٢٣٤٦/ ٢٣٤٧، ص١٠٣]. - (المؤلف).

نَساءً فلا يصلح»،[1] يعني فلم يمنع فيه التفاضل كما منعه في بيع الطعام بمثله. وما أحسب ذلك إلاَّ لانتفاء الغرر بإمكان ضبط الدنانير والدراهم.

وفي الموطأ عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال [له] رسول الله ﷺ: «أكل تمر خيبر هكذا؟»، فقال: لا والله يا رسول الله، إنَّا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعل. بِعِ الجَمْعَ بالدراهم، ثم ابتع بالدّراهم جنيبا».[2]

وقد ظهر من هذا كله أن من مقاصد الشريعة تكثيرَ التعامل بالنقدين ليحصل الرواجُ بهما. وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن مسعود: «نهى رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين [الجائزة بينهم] إلاَّ من بأس».[3] وما أحسب نهيَ رسول الله ﷺ عن استعمال الرجال الذهب والفضة إلا لحكمة تعطيل رواج النقدين بكثرة الاقتناء المفضي إلى قلتهما.

وفي مشروعية التوثق جاء قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة:٢٨٢)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة:٢٨٢)، وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ

---

(١) في صحيح البخاري في "باب التجارة في البر" وغيره من "كتاب البيوع" [مج٢، ج٣، الحديث٢٠٦٠، ٢٠٦٢، ص٨-٩] -(المؤلف).

(٢) الجنيب: صنف من التمر نفيس. والجمع: صنف من التمر رديء -(المؤلف). وانظر الحديث في الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، "كتاب البيوع - باب ما يكره من بيع التمر"، الحديث ٢١، ص٤٨٥.

(٣) سنن أبي داود ضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، "كتاب البيوع - باب في كسر الدراهم"، الحديث٣٤٤٩، ج٣ص٧٣٠؛ وسنن ابن ماجه، "أبواب التجارات"، الحديث٢٢٨٣، ج٢، ص٢٩، والمسند لأحمد بن حنبل، ج٣، ص٤١٩.

مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّـذِي اؤْتُمِـنَ أَمَانَتَـهُ وَلْيَتَّـقِ اللَّـهَ رَبَّـهُ﴾ (البقرة:٢٨٣).

وأما **وضوح الأموال** فذلك إبعادُها عن الضــرر والتعـرض للخصومـات بقدر الإمكان، ولذلك شرع الإشهاد والرهن في التداين.

وأما **حفظُ الأموال** فأصله قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَـأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَـرَاضٍ مِّنكُـمْ﴾ (النسـاء:٢٩)، وقول النبي ﷺ في خطبة حجة الـوداع: «إن دمـاءكم وأموالكـم عليكـم حـرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»،[١] وقولـه: «لا يحـل مـال امرئ مسلم إلاَّ عن طيب نفس»،[٢] وقوله: «من قُتِل دون ماله فهو شـهيد»،[٣] وهو تنويهٌ بشأن حفظ المال وحافظه وعظم إثم المعتدي عليـه. وإذا كـان ذلـك حكم حفظ مال الأفراد، فحفظُ مال الأمة أجلُّ وأعظم.

إذاً فحُقَّ على ولاة أمور الأمة ومتصرِّفي مصالحهـا العامـة النظـرُ في حفـظ الأموال العامة، سواء [في ذلك] تبادلها مع الأمم الأخـرى وبقاؤهـا بيـد الأمـة الإسلامية. فمن الأول سنُّ أساليب تجارة الأمة مع الأمـم الأخـرى، ودخـول سلع أحد الفريقين وأموالهم إلى بلاد الفريق الآخر، كما في أحكـام التجـارة إلى

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحج - باب حجة النبيّ، الأحاديث١٧٣٩ و١٧٤١ و١٧٤٢، مج ١، ج٢، ص٥٣٥-٥٣٦؛ صحيح مسلم، كتاب الحجّ، الحديث١٢١٨ ، ج٢، ص٨٨٩.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (ج٥، ص٧٢) عن عمٍّ أبي حرة الرقاشي مرفوعـاً بلفـظ: «أنـه لا يحـل مال امرئ إلاَّ بطيب نفس منه»، والدارقطني (ج٣، ص٢٦)، والبيهقـي (ج٦، ص١٠٠ وج٨، ص١٨٢، وابن عبدالبر في التمهيد، ج١٠، ص٢٣١؛ وهو صحيح. وينظر كذلك إرواء الغليل للألباني، ج٥، ص٢٧٩-٢٨٢.

(٣) صحيح البخاري، كتـاب المظـالم - بـاب مـن قـاتل دون مالـهْ، الحديـث٢٤٨٠ (مـج٢، ج٣، ص١٥١)؛ صحيح مسلم، كتاب الإيمانْ، الحديث١٤١، ج١، ص١٢٤.

أرض الحرب، وأحكام ما يؤخذ من تجار أهل الذمة والحربيين على ما يدخلونه من السلع إلى بلاد الإسلام وأحكام الجزية والخراج.

ومن الثاني نظام الأسواق والاحتكار، وضبط مصارف الزكاة والمغانم، ونظام الأوقاف العامة. وحقٌّ على من وليَ مال أحد أن يحفظه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾ (النساء:٥)، وقال: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا﴾ (النساء:٦)، وحق على كل أحد احترامُ مالِ غيرِه، ولذلك تقرر غُرْم المُتْلَفَات وجعل سببها الإتلاف، ولم يلتفت فيها إلى نية الإتلاف لأن النية لا أثر لها في ذلك.

وأما إثبات الأموال فأردتُ به تقرُّرَها لأصحابها بوجهٍ لا خطر فيه ولا منازعة. فمقصد الشريعة في ثبات التملك والاكتساب أمور:

الأول: أن يختص المالك الواحد أو المتعدد بما تملكه بوجه صحيح، بحيث لا يكون في اختصاصه به وأحقيته تردُّد ولا خطر، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة:٢٨٢). فليس يدخل على أحد في ملكه منعُ اختصاصه إلاَّ إذا كان لوجه مصلحة عامة. وقد قال عمر: «والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا».

وعلى هذا المقصد انبنت أحكامُ صِحَّة العقود وحملِها على الصحة، والوفاء بالشرط، وفسخ ما تطرق إليه الفساد منها لمنافاته لمقصد الشريعة أو لمعارضة حق آخر اعتدي عليه. ولذلك قال رسول اللهﷺ للذي سأله عن بيع التمر

بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف؟» قال: نعم، قال: «فلا إذن».[1] فليس الاستفهام بقوله: 'أينقص الرطب' استفهاماً حقيقيّاً ولكنه إيماءٌ إلى علة الفساد. وقال في نهيه عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها: «أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه؟ »[2]

والمقصد من الاكتساب مثل المقصد من التملك فيما ذكرنا، فبذلك كانت الأحكامُ مبنيةً على اللزوم في الالتزامات والشروط. وفي الحديث: «المسلمون على شروطهم إلاّ شرطاً أحلَّ حراماً أو حرَّم حلالا».[3] وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة:٢٨٢). وفي حديث الترمذي عن العداء بن خالد أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبداً أو أمة فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب له: «هذا ما اشترى العداء ابن خالد من رسول الله ﷺ اشترى منه عبداً أو أمة بيع المسلم للمسلم، لا داء

---

(١) الموطأ، 'كتاب البيوع – باب ما يكره من بيع التمر'، الحديث١٣٢٠، ص٤٢٨ ٤٢٩؛ سنن أبي داود، 'كتاب البيوع'، الحديث٣٣٥٩؛ سنن الترمذي، 'كتاب البيوع'، الحديث١٢٢٥، ج٣، ص٥٢٨؛ سنن النسائي، 'كتاب البيوع'، الحديث ٤٥٤٥، ج٧، ص٢٦٨-٢٦٩. وقال الترمذي: «حسن صحيح».

(٢) رواه بهذا اللفظ ابن حبان في صحيحه، كما في الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بُلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م)، الحديث٤٩٩٠، ج١١، ص٣٦٥، والحاكم في المستدرك، ج٢، ص٣٨؛ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي. وأخرج البخاري نحوه في صحيحه، 'كتاب البيوع -باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحُها'، الحديث٢١٩٧، (٢، ج٣،ص٤٧)، وانظر كذلك صحيح مسلم، 'كتاب المساقاة -باب وضع الجوائح'، الحديث ١٥٥٤-١٥٥٥، ج٣، ص١١٩٠.

(٣) الترمذي: 'كتاب الأحكام – باب ما ذكر من رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس'، الحديث١٣٥٢؛ وقال: «حسن صحيح»؛ والحاكم في المستدرك: ج٤، ص١٠١؛ كلاهما من طريق كثير بن عبدالله عن أبيه عن جده. وقال الذهبي: واه. أما قوله: «المسلمون على شروطهم»، فهو صحيح بتعدد الشواهد له؛ انظر الألباني: إرواء الغليل، ج٥، ص١٣٢-١٤٦.

ولا خبثة ولا غائلة».[1]

الثاني: أن يكون صاحبُ المال حرَّ التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفاً لا يضر بغيره ضرًّا معتبراً، ولا اعتداءَ فيه على الشريعة. ولذلك حجر على السفيه التصرف في أمواله، ولم يجز للمالك أن يفتح في ملكه ما فيه ضرر بمالك آخر مجاور له، ومنعت المعاملة بالربا لما فيه من الأضرار العامة والخاصة.

الثالث: أن لا يُنْتَزَع منه بدون رضاه. وفي الحديث: «ليس لعرق ظالم حق». فإذا تعلق حق الغير بالمالك وامتنع من أدائه، أُلْزِم بأدائه. ومن هنا جاء بيع الحاكم والقضاء بالاستحقاق. ولرعي هذا المقصد كان المتصرف بشبهة في عقار فائزاً بغلاته التي استغلها إلى يوم الحكم عليه بتسليم العقار لمن ظهر أنه مستحقه.

وتقريراً لهذا المقصد قررت الشريعةُ التملُّكَ الذي حصل في زمان الجاهلية بأيدي من صار إليهم في تلك المدة ومن انتقل إليهم منها. فقد قال رسول الله ﷺ: «أيّما دارٍ أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام فلم تقسم فهي على قسم الإسلام».[2]

---

(١) صحيح سنن الترمذي لمحمد ناصر الدين الألباني (الرياض: مركز التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨/١٩٨٨)، كتاب البيوع، الحديث١٢٣٩، ج ٢، ص٥(وقد جاء بتقديم عبارة بيع المسلم للمسلم)؛ سنن ابن ماجه، أبواب التجارات، الحديث٢٢٧٠. وأورده البخاري معلقاً في كتاب البيوع -باب إذا بيّن البيّعان...، مج٢، ج٣، ص١٤.

(٢) رواه [مالك في] الموطأ عن ثور بن زيد بلاغاً عن النبي ﷺ. قال ابن عبد البر في التمهيد وصله ابن طهمان عن مالك عن ثور بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ. وإبراهيم ثقة ووصله محمد بن مسلم الطائفي عن ابن دينار عن أبي الشعثاء عن ابن عباس يرفعه -(المؤلف)؛ وقد سبق تخريجه. أما كلام ابن عبدالبر فراجعه في التمهيد، لاهور: المكتبة القدوسية، ج٤، ص٤٨ ٤٩؛ وانظره كذلك في الاستذكار له، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة (دمشق وبيروت) ودار الوعي (القاهرة)، ١٩٩٣م، ج٢٢، ص٢٣٦-٢٣٨.

[أمّا] العدل فيها فذلك بأن يكون حصولُها بوجه غير ظالم، وذلك إمَّا أن تحصل بعمل مكتسبها، وإما بعوض مع مالكها أو تبرع، وإما بإرث. ومن مراعاة العدل حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار. وذلك فيما يكون من الأموال تتعلق به حاجةُ طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت، والأموال التي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة، مثل اللامة والآطام بالمدينة في زمن النبوة. فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلقَ الحرية كالتصرف في غيرها.

وهذا وجه النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر، بناءً على القول بأنه تحريمٌ عارض لا ذاتي، وهو قول كثير من العلماء. قالوا: لأنها كانت حمولتهم في تلك الغزوة. وفي صحيح البخاري من حديث ابن عمر «أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبوة، فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه، حتى ينقلوه حيث يباع الطعام، وكانوا يضربون على أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم».[1] ولذلك كان من الحق إبطال الاحتكار في الطعام. وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: «لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب على عمود كبده في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء وليُمْسِكْ كيف شاء».[2]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع - باب ٥٤، الحديث ٢١٣١، مج٢، ج٣، ص٣١.

(٢) أذهاب: جمع مفرده: ذهب، وهو مكيال معروف باليمن. أما الحديث فهو في الموطأ، كتاب البيوع -باب الحكرة والتربص، الحديث١٣٤٤، ص٤٥١.

وعلى رعي مقاصد الشريعة من التصرفات المالية تجري أحكامُ الصحة والفساد في جميع العقود في التملكات والمكتسبات. فالعقدُ الصحيح هو الذي استوفَى مقاصدَ الشريعة منه، فكان موافقاً للمقصود منه في ذاته، والعقد الفاسد هو الذي اختل منه بعضُ مقاصد الشريعة.

وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحةِ تقريرِ العقود، كالبيوع الفاسدة إذا طرأ عليها بعضُ المفوتات[1] المقررة في الفقه. وقد كان الأستاذ أبو سعيد بن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن يفتي بتقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك إذا كان لها وجه ولو ضعيفاً من أقوال العلماء.

(١) المفوتات للبيوع الفاسدة هي حوالة الأسواق في غير الرباع، وتلف عين المبيع أو نقصانها، وتعلق حق الغير به، وطول المدة [من] السنين نحو العشرين في الشجر. - (المؤلف).

مقاصد الشريعة

في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان

علمتَ مِمَّا قدمناه آنفاً أن الشريعة قصدت من تشريعها في التصرفات المالية إنتاجَ الثروة للأفراد ولمجموع الأمة. وقد مضى أن الثروة تتقوَّمُ من المتموَّلات ومن العمل، فالعمل أحد أركان الثروة وآلةُ استخدام ركنيها الآخرين.

ونريد من العمل في مبحثنا هذا نوعاً من أنواع جِنس العمل، وهو خصوص العمل الذي يقوم به غيرُ صاحبِ مالٍ في مال غيره، ليحصِّلَ بعمله جزءاً من إنتاج مال استعمله صاحبه لتحصيل جزء مثله معه. ولأجل كون القادرين على العمل والإنتاج يكثر فيهم من ليس بيده مالٌ يستعين به على العمل المثمر المنتج، أو بيده مالٌ يوازي مقدرتَهُ على الإنتاج، وكون كثيرٍ من أصحاب الأموال يُعْجِزُهم العملُ في أموالهم عملاً يوازي ما تستدعيه مقاديرُ تلك الأموال من النتائج، لا سيما أصحاب الأموال الذين انجرت لهم الأموال من تلقاء غيرهم بعطية أو ميراث، [لأجل ذلك] كان الأصلان العظيمان من أصول الثروة -وهما المال والعمل - مُعَرَّضيْن للعوائق وتعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة، وذلك رِزْءٌ على أصحابهما[1] وعلى الأمة، فكان مِمَّا اهتدى إليه

---

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٨٤): أصحابها، والصحيح ما أثبتناه تبعاً لجدول التصويبات في طبعة الاستقامة.

ذوو العقول إيجادُ طرائق تتألف فيها أموالُ أصحاب الأموال وأعمالُ المقتدرين على العمل ليحصل من مجموع ذلك إنتاجٌ نافع للفريقين. وكان من حِكْمَة التَّشْريع الإسلامي أن لا يُوصِد في وجوه الفريقين سلوكَ الطُّرُق المُثْلى من تلك الطرائق بوجه عادل، مع الغضِّ عمَّا يتطرق إلى ذلك من مخالفةٍ مَّا للتشريعات التي بُنِيت عليها أحكامُ المعاملات المالية في المعاوضات.

إن المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان هي إجارة الأبدان والمساقاة والمغارسة والقِراض والجعل والمزارعة، وهي كلُّها عقودٌ على عمل المرء ببدنه وعقله، وعلى قضاء وقتٍ من عمره في ذلك، ما عدا المغارسة فإن فيها إحضارَ متموَّلٍ قليل من جهة عاملها وهو الأعواد المغروسة، إلاَّ أنها تافهة بالنسبة إلى أهمية العمل. وكذلك ما يحصل في المساقاة بقلة من إصلاح دلو وإصلاح الحوض، فهذه العقود لا تخلو من غرر لِعُسْرِ انضباط مقادير العمل المُتَعَاقَدِ عليه، وعسْرِ معرفة العامِل ما ينجرُّ إليه من الربح من جراء عمله، ولِعُسْرِ انضباط ما ينجر إلى صاحب المال فيها من إنتاج أو عدمه. غير أن الشريعةَ ألغت الغررَ لأن إضرارَ مراعاته أشدُّ من إضرار إلغائه، لِمَا في مراعاته من حرمان كثيرٍ من الأمة فوائدَ السعْيِ والاكتساب. وهي أيضاً لا تخلو من إضرار يلحق العاملَ في أحوال كثيرة، إذا عمل عمله في المساقاة أو المزارعة فلم يثمر الشجر، أو عمل في الجعل فلم يحصل الجاعَلُ عليه، أو عمل في القراض فلم يَنض ربح، فيكون العاملُ قد أضاع الوقتَ وتجشَّمَ مشقةَ العمل ولَمْ يحصل له شيء. وقد ألغت الشريعةُ هذا الضرر لأن بقاء أهل العمل بطَّالين أشدُّ عليهم من ضرر الخيبة في بعض الأحوال.

وإذ قد كان العَمَلَةُ في هذه العقود هم مظنةَ الحرص على التعجيل بانعقاد

هذه العقود من جراء حاجتهم إلى الارتزاق وكونهم لا يستطيعون لذلك حيلةً إلاَّ بعمل أبدانهم -ولطالما رأيناهم يقحمون أنفسهم في التعاقد على أعمال تنوء بهم حين لم يجدوا ما يعملون فيه - فلو ضيق عليهم الشروطَ أصحابُ الأموال الذين يمدونهم بما يعملون هم فيه لتعَطَّل عليهم الارتزاقُ من أعمالهم، أو لأقدموا على ذلك عند التعاقد وعجزوا عن الإيفاء فتحدث بذلك الخصوماتُ بينهم، ولكان شعورُ أصحاب الأموال بحاجة العملة إلى العمل مظنةَ أن يغريَهم على الرغبة والحرص في زيادة الإنتاج لأنفسهم والإجحاف باستثمار العملة، [وإذ كان ذلك كذلك] كان مقصدُ الشريعةِ في هذه المعاقدات كلِّها الحياطة لجانب العملة لسدِّ هذه الذريعة عنهم كيْلاَ يذهب عملُهم باطلاً أو مغبوناً. ولم تر معذرةً لأصحاب الأموال في هذا التضييق؛ لأن لهم طرائقَ شتَّى يستثمرون بها أموالهم، فهم في خيرة من استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها وتقتيرها، بخلاف حال العملة؛ فهم إن حُرِمُوا مساعدةَ أصحاب الأموال بقوا عاطلين.

ولا يَظُنَّنَّ أحدٌ أن الشريعة تستبيحُ أموالَ أصحاب الأموال ليأكلها العملةُ باطلا، ولكنها أرادت حِراسةَ حقوقِهم من الاعتداء عليها، فذلك عدلٌ وصلاحٌ للفريقين كليهما. ولقد استقريتُ ينابيعَ السنة في هذه المعاملات البدنية على قلة الآثار الواردة في ذلك،[1] وتتبعتُ مرامي علماء سلف الأمة وخاصة علماء المدينة في شأنها، فاستخلصت من ذلك أن المقاصد الشرعية فيها ثمانية.

أحدها: تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وهذا مدلول لاغتفار الغرر فيها. فلولا الحاجةُ إليها لَمَا اغتفرت الشريعةُ فيها ما لم تغتفره في المعاملات المالية من الجانبين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجية. وقد

(١) لقلة أنواع المعاملات على الأبدان في زمن الرسول ﷺ، إذ كانت الثروة بسيطة. - (المؤلف).

أعطى الأنصارُ حوائطَهم للمهاجرين على أن يكفوهم العمل ولهم نصف الثمرة. وعاملَ رسول الله ﷺ يهودَ خيبر على أنَّ عليهم عملَ النخل ولهم نصف الثمرة، مع العلم بأن أرض خيبر صارت للمسلمين لأنها فُتِحت عنوة. وقد كاد علماء الإسلام أن يتفقوا على مشروعية المساقاة والمزارعة،[1] وقال المالكية بالمغارسة، وأهملها الحنفية والشافعية. ولأجل هذا المقصد جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورجَّحْنا القولَ بجواز المساقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع، ورَجَّحْنا ما جرى عليه العملُ بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة.

الثاني: الترخيص في اشتمالها على الغرر المتعارَف في أمثالها، وهو من لوازِم الأمر الأول. فقد أشرت إلى ذلك في مطلع هذا المبحث، ممَّا دلَّ على أن الغرر لازمٌ لحقائق هذه العقود. وأحسب أن الغررَ لم يُغْتفر في شيء من العقود سوى العقود على أعمال الأبدان. وينبغي أن لا تغفل عن كون الغرر المغْتَفَر هو الغررُ فيما يعسر انضباطُه من العمل ومدته، واختلاف أزمانه من حرٍّ وقرٍّ. فأمَّا ما يتيسر فيه ذلك فلا بد من ضبطه وبيانه، مثل بيان نوع العمل، ومقدار الأجر، ومقدار رأس مال القِراض، ومقدار ما للعامل من الربح في القراض، أو من الثمرة في المساقاة، أو من الجزء في المغارسة.

---

(١) انظر دراسة شاملة ومعمقة لمسألة المزارعة وملكية الأرض من خلال نصوص الحديث النبوي واجتهادات المذاهب الفقهية في أطوارها الأولى أنجزها الباحث الباكستاني الدكتور ضياء الحق:
Ziaul Haque: Landlord and Peasant in Early Islam: A Study of the Legal Doctrines of Muzara'a or Sharecropping, Islamabad: Islamic Resaerch Institute, 1984.

الثالث: التحرز عمَّا يُثْقِل على العامل في هذه العقود، لكي لا يستغل ربُّ المال اضطرارَ العامل إلى التعاقد على العمل فينتهزَ ذلك للتجاوز في أرباح نفسه. ولذلك قالوا لا يجوزُ أن يُشترطَ على عامل المساقاة عملٌ كثير غيرُ عملِ بدنه إلاَّ ما لا بال له كشد الحظيرة وإصلاح الضفيرة،[1] ولا اشتراط نفقة على العامل كنفقة الدواب وعبيد الحائط.[2] ولا يجوز أن يشترط على عامل المغارسة تكسيرُ أرضٍ شعراء[3] ولا جعلُ جدار للأرض المغترسة، بخلاف أن يشترط على رب الأرض فهو جائز [وماضٍ][4] ولازم. وإنَّمَا قال علماؤنا في المزارعة، إذا أعطى ربُّ الأرض لعامل المزارعة الأرضَ مُحْتَرَثَةً: لا يجوز أن يشترط على العامل أن يحرثها عند انتهاء مدة المزارعة ويسلمها لربِّها محترثة كما وجدها، لمراعاة هذا المقصد؛ وهو أن يكون ربُّ الأرض بعد أن حرث أرضَه احتاج إلى عاملٍ يزرعها، وأن العامل لولا أنه وجدها محترثة لَمَا تقبلها، فيكون الشرط عليه بأن يتركها محروثة إلجاءً له.

الرابع: أن هذه العقود لم يُعتبر لزومُ انعقادها بمجرد القول، بل جُعِلَتْ على الخيار إلى أن يقع الشروعُ في العمل عندنا. أما الجعل والقراض فباتفاق، وأمَّا المغارسة والمزارعة فعلى الراجح. ولم يُسْتَثْنَ منها إلاَّ المساقاة، فقالوا لزومها بالعقد؛ لأن في تأخير لزومها إضراراً على الأشجار والزرع. وعندي أنه ينبغي أن تكون جميعُ العقود المشتملة على عمل البدن غيرَ لازمةٍ بمجرد القول،

---

(١) الحظيرة: السياج الذي يُجعل خارج الحائط لمنع الدخول إليه، وهو المُسَمَّى عندنا الطابية والتخم. والضفيرة (بضاد ساقطة): مجتمع الماء الذي يسقط من الدلو ومن الجابية. - (المؤلف).

(٢) كانوا يجعلون للحائط عبيداً لخدمته ودواب للعمل تكون تابعة للحائط. - (المؤلف).

(٣) الأرض الشعراء، الكثيرة الشجر.

(٤) الاستقامة، ص٢٠٢.

بل تلزم بالشروع في العمل. وحيث كان معنى ذلك آئلاً إلى خيار العامل، كان الوجهُ أن يُضْرَب للعامل في هذه العقود آجالٌ لابتداء العمل - كشأن بيع الخيار -بما ينفي المضرة عن صاحب المال، مثل إبَّان ابتداء الخدمة في المساقاة، وإبَّان الحراثة في المزارعة، وإبَّان ابتداء الغرس لذلك العام في المغارسة؛ كيلا يضيع بالتأخير على صاحب المال عام كامل.

الخامس: إجازة تنفيل العمَلَة في هذه العقود بمنافعَ زائدةٍ على ما يقتضيه العملُ بشرط دون تنفيل رب المال. فقد قال أئمتُنا بجواز أن يشترط عاملُ المساقاة على ربِّ الحائط الانتفاعَ ببياض من الأرض لنفسه، ولا يجوز اشتراطُ ذلك لرب الأرض، ويوجب الفسخ.

السادس: التعجيلُ بإعطاء عوض عمل العامل، بدون تأخيرٍ ولا نَظِرةٍ ولا تأجيل؛ لأن العامل مظنةُ الحاجة إلى الانتفاع بعوض عمله إذ ليس له في الغالب مؤثل مال. وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، فذكر: ورجل استأجر أجيراً فاستوفَى منه ولم يعطه أجرَه».[1] وهذا صادق بتأخير إعطائه أجرَه وبحرمانه منه بالكلية وإن كان الثاني أشدّ، فجعله كحق لله تعالى، ولذلك قال: "أنا خصمهم" أي دون صاحب الحق، وهذا تنويه عظيم بهذا الحق وزجر شديد عن التهاون به. وفي حديث ابن عمر وجابر وأنس أن رسول الله ﷺ قال: «اعطوا الأجِيرَ أجرَه قبل أن يجف عرقه».[2] ولذلك كان

---

(١) انظر رواية قريبة مِمَّا أورده المصنف هنا في نوادر الأصول، للحكيم الترمذي، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج١، ص١١٦.

(٢) رواه ابن ماجه عن ابن عمر ، ورواه الطبراني في الأوسط عن جابر ،ورواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عن أنس. وطرقه كلها ضعيفة لكنها متعاضدة. - (المؤلف). وليس هذا الحديث في نوادر الحكيم الترمذي، وإنما فيه الحديث القدسي المذكور في المتن.

تأجيل خدمة المغارسة جائزاً تحديدُه بقدر تبلغه الأشجار أو مدة الإثمار.[1] ولا يجوز أن يكون التأجيلُ إلى مدة تتجاوزْ إبَّان الإثمار، وهو مــن موجبـات فسـاد العقد.

السابع: إيجادُ وسائل إتمامِ العمل للعامل، فلا يُلزَمُ بإتمامه بنفســه. ولذلـك قالوا في عامل المساقاة إذا عجز عن الإتمام إنه يأتي بعامل آخر لا يضر بصاحب الحائط، ولو كان دون العامل الأول في الأمانة. وإذا لم يجد من يخلفه في العمل، فإن له أن يبيع حظَّه في الثمار إذا بَـدا صلاحُهـا ويسـتأجر مـن يُكْمِـل العمـل، ويكون للعامل الأولِ ما فضل. وقال المالكيةُ في عاملِ المغارسة: إن لـه أن يبيـع حقَّه في العمل لآخر يقوم مقامَه، وهي مسألة من غُرَرِ مسائل الفقه المالكي.

الثامن: الابتعاد عن كلِّ شرطٍ أو عقـدٍ يشـبه اسـتعبادَ العـامل، بـأن يبقـى يعمل طولَ عمره أو مدةً طويلةً جدّاً، بحيث لا يجد لنفسه مخرجا. ولأجـل هـذا نجد علماءَنا يقولون بفساد المساقاة في الشجر الـذي لا ينقطـع إثمـارُه في وقـت من السنة، كشجر المـوز وكـالقضْب. وكذلـك مـا تطـول مـدةُ إثمـاره لصِغَـره كالمساقاة على وَدِيِّ[2] النخلِ ونَشْءِ شجر الزيتون. وقد قال علمـاء إفريقيـة إن تلقيحَ الشجر الذي لا يُنْتَفَعُ به – كجبوز الزيتون العتيق في جبل وسلات قرب القيروان – (...)[3] يجري مجْرَى المغارسة لا مجرَى المساقاة. وعنـدي أن تـأجيل مدة المساقاة في الشجر المخلف للأثمار – كالموز – أجــلاً يحصـل فيـه الانتفـاعُ للعامل، خيرٌ من إبطال المساقاة في مثله، لِمَا عَلِمْتَ من المقصد الأول أن تكثيـرَ

---

(١) في طبعة الاستقامة: ص٢٠٣، ونشرة الشركة التونسية: ص١٨٧: "أو إثمار" وواضح أنه خطـأ طباعي.

(٢) الوَديُّ: صغار الفسيل، واحدته: وديَّة.

(٣) وردت هنا (الاستقامة ص٢٠٤، الشركة التونسيةص١٨٨) عبارة "إن ذلك" وهي زائدة.

هذه المعاملات مقصودٌ للشريعة. ولأجل هذا كانت المزارعةُ المُسمَّاة عندنا في تونس بشرطة الخماس[1] - التي كان معظمُ مزارعات تونس جاريّاً عليها - شركةً منافيةً لمقصد الشريعة لا محالة، وإن كانوا يزعمون أن الضرورة دعت إليها.

(١) الخماس شريك المزارعة بخمس ما يخرج من الزرع انظر الفصول ٢٥-٢٩-٣٠-٣٢- من ترتيب ٢٥ صفر عام ١٢٩١. - (المؤلف).

مقاصد أحكام التبرعات

عقودُ التبرعات قائمةٌ على أساس المواساة بين أفراد الأمة، الخادمة لمعنى الأخوة، فهي مصلحةٌ حاجيةٌ جليلة، وأثرُ خلقٍ إسلاميٍّ جميل. فبها حصلت مساعفةُ المعوزين، وإغناءُ المقترين، وإقامةُ الجمِّ من مصالح المسلمين.

وليس الذي نعمد إليه بالبحث في كتابنا هذا هو مطلق العطايا والتبرعات التي تسخو بها أيدي أولي الفضل فتضعها في أيدي العفاة، أو تتلطف بها إلى الأحبة والأقارب من صدقات يومية وعطايا موسمية. فإن تلك التبرعات لا تتبعها نفوس أصحاب الحقوق، وهي من جملة النفقات التي جرت بها عوائدُ كل الناس في أحوالهم وتصرفاتهم الخاصة، وقد دخلت تلك [العطاءات والتبرعات في] الترغيبات الدينية وأُلحِقت بالقربات. وإنَّما الذي نريده هنا هو [تلك] التبرعات المقصود منها التمليكُ والإغناءُ، وإقامةُ المصالح المهمة، الكائنة في الغالب بأموالٍ يتنافس في مثلها المتنافسون، ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون.

فالصدقة والهبة والعارية قد تكون من الشِّقِّ الأول داخلةً في عِدَاد النفقات، وقد تكون من الشقِّ الثاني إذا كان المتبرَّعُ به ريعاً أو عقاراً أو مالاً عظيما. والحَبْس والعمرى والوصية والعتق لا تقع إلاَّ في الشقِّ الثاني، فتكون غِنًى وتمليكاً، سواء كانت لأشخاصٍ مُعيَّنين أم لأصحاب أوصافٍ مقصودين

بالنفع أو مصالح عامة للأمة، كما يُعْطَى لطلبة العلم والفقراء، وأهل الخير والعبادة، وإقامة الحصون وسدِّ الثغور، وتجهيز الجيوش ومداواة المرضى. فهذه تبتدئ ابتداءً شبيهاً بالقربات يدفع المَرْءَ إليها حبُّه الخيرَ وسخاءُ نفسه بالفضل، ثم هو يعزم عزمَه ويُلْزِم نفسَه، فتصيرُ تلك القرباتُ إلى انتقال حقِّ المتبرِّع بها إلى المتبرَّع عليه، فتأخذ حكمَ الحقوق التي يتشاحُّ الناسُ في اقتنائها وانتزاعها، وفي استبقائها ومنعها. فربما عرضت ندامةُ المتبرِّع، أو كراهةُ وارثه أو حاجره، وربما أفرط المتبرَّعُ عليه في تجاوزِ حدِّ ما خُوِّل له، فكانت بسبب هذا العارض الكثير التطرق إليها جديرةً بتسليط قواعد الحقوق ومقاصد التشريع عليها. وقد نجد في استقراءِ الأدلة الشرعية منبعاً ليس بقليل، يرشدنا إلى مقاصد الشريعة من عقود التبرعات [على النحو الآتي].

المقصد الأول: التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة. وإذ قد كان شُحُّ النفوس حائلاً دون تحصيل كثيرٍ منها، دلت أدلَّةُ الشريعة على الترغيب فيها، فجعلتها من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت. ففي الحديث الصحيح: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاث: صدقة جارية....إلخ».[1]

والصدقات الجارية والأوقاف التي في زمان رسول الله ﷺ منه ومن

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الوصية، الحديث ١٦٣١، ج٣، ص١٢٥٥، ونصه: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلاَّ من ثلاثة: إلاَّ من صدقة جارية، أو علم يُنْتَفع به، أو ولد صالح يدعو له». وانظره بلفظ مختلف في سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي (دار الريان بالقاهرة ودار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج١، (المقدمة باب رقم ٤٦، ص١٤٨)؛ وفي سنن النسائي، (كتاب الوصايا -باب ٨)، وسنن أبي داود، (كتاب الوصايا - باب ١٤).

أصحابه كثيرة؛ منها صدقةُ عمر، وقد أشار عليه بها رسولُ الله عليه الصلاة والسلام، وكذلك صدقةُ أبي طلحة الأنصاري فإنها كانت بإشارة رسول الله ﷺ، وصدقةُ عثمان ببئر رومة، قال رسول الله: «من يشتري بئر رومة فيكون دلْوُه فيها كدلاء المسلمين»، فاشتراها عثمان وتصدق بها للمسلمين. وتصدق سعد بن عبادة بمخراف له عن أمه توفيت. وكانت هذه الصدقات أوقافاً ينتفع المسلمون بثمرتها على تفصيل في شروطها، فلا شبهة في أن [من] مقاصد الشريعة إكثار هذه العقود. فكيف يقول شريح[1] بحظر التحبيس؟ وقد قال مالك لَمَّا أُخبِر بمقالة شريح: «رحم الله شريحاً، تكلَّم ببلاده، ولم يرِدِ المدينةَ فيرى آثارَ الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط. وينبغي للمَرْء أن لا يتكلم إلاَّ فيما أحاط به خبرا».

المقصد الثاني: أن تكون التبرُّعاتُ صادرةً عن طيب نفس لا يخالجُهُ تردُّد؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأنَّ فيها إخراجَ جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمحَّضَ أن يكون قصدُ المتبرِّع النفعَ العام والثوابَ الجزيل. ولذلك كان من مقصد الشارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدوراً من شأنه أن لا تعْقُبَه ندامةٌ حتى لا يجيء ضر للمحسن من جراء إحسانه، فيحذر الناسُ فعلَ المعروف، إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر كما أشار إليه قول الله تعالى: ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة:٢٣٣). فطيبُ النفس المقصودُ في التبرعات أخصُّ من طيب النفس المقرَّر في المعاوضات؛ ومعنى ذلك أن تكون مهلةُ لُزُومِ عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوْسَعَ من مهلة

---

(١) هو شريح بن الحارث الكندي من التابعين، استقضاه علي على الكوفة واستعفى في زمن الحجاج، وتوفي سنة ٧٩ وهو ابن مائة وعشرين سنة. وقيل استقضاه عمر. - (المؤلف).

انعقاد عقود المعاوضة ولزومها.

وقد علمنا ذلك من أدلة في السنة، ومن كلام علماء الأمة، ففي الحديث الصحيح: «أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغناء، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا ولفلان كذا، ألا وقد كان لفلان».[1] وهذه الحالة تقتضي التأمُّلَ والعزمَ دون التردد إلى وقت المضيق. ويتحقق حصولُ مهلة النظر بأحد أمرين: هما التحويز والإشهاد. وقد كان اشتراطُ الحوز في التبرعات ناظراً إلى هذا المقصد، بحيث لا يعتبر انعقاد عقد التبرع إلاَّ بعد التحويز دون عقود المعاوضات. ولذلك كان حدوثُ مرضِ الموت قبل تحويز العطية مُفِيتًا لها، وناقلاً إياها إلى حكم الوصية. ففي الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «إن أبا بكر الصديق كان نحلها جادَّ[2] عشرين وسقاً من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية، ما من الناس أحبُّ إليَّ غنىً بعدي منك، ولا أعزُّ علي فقراً بعدي منك، وإني كنت نحلتك جادَّ عشرين وسقاً، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان لك، وإنَّما هو اليومَ مالُ وارثٍ، فاقتسموه على كتاب الله».

وأمَّا الإشهاد بالعطية فهو قائمٌ مقامَ الحوز في أصل الانعقاد، وبذلك قال مالك. وأراه مأخوذاً من حديث النعمان بن بشير في الصحيحين أن النعمان بن بشير قال: إن أباه بشيراً أعطاه عطيةً، فقالت أمه عمرةُ بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشْهِدَ رسولَ الله، فأتى رسولَ الله ﷺ فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: «أأعطيت سائرَ ولدك

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث١٠٣٢، ج٢، ص٧١٦.

(٢) جادّ (بجيم ودال مهملة مشددة) اسم فاعل بمعنى اسم مفعول؛ أي مجدود؛ أي مقطوع. - (المؤلف).

مثلَ هذا؟ » قال: لا، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم». قال: فرجع فردَّ عطيته.[1] فهو دليلٌ بيِّنٌ على أنها اعتبرت غير منعقدة قبل الإشهاد، ودليلٌ بيِّنٌ على أن الإشهاد في العطايا كان من المتعارَفِ عندهم، فلذلك شرطت عمرةُ أن يكون الإشهاد لرسول الله ﷺ.

ومعلومٌ أن المتبرِّع قد يخشى تأخرَ الحوْزِ، فهو يعمد إلى الإشهاد ثم يتبعه بالحوز، وهذا عندنا كافٍ في تحقق التبرع، فيصير المتبرَّعُ عليه مالكاً لِمَا تبرع به المتبرِّعُ وله حقُّ مطالبته بالتحويز عند المالكية. وقد قال كثيرٌ من العلماء - منهم الشافعي وأبو حنيفة - بأن الحوْزَ شرطُ صحَّةِ انعقاد التبرع، بحيث لا يلزم الوفاءُ بالتبرع إذا لم يحصل الحوز. ففي هذا توسعةٌ على فاعل المعروف حتى ينضم تنجيزه إلى قوله. والحنفية قائلون بجواز الرجوع في الهبة بعد الحوز إلاَّ في سبع صور، وهو من هذا القبيل.

وأمَّا الذين قالوا بانعقاد التبرع ولزومه بمجرد القول - وفيهم أحمد بن حنبل وأبو ثور وداود الظاهري، وينسب إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة - فقد عاملوه معاملةَ بقية العقود وأغْضَوْا عمَّا في ذلك من المعروف الذي لاَ ينبغي أن يكون مضيَّقاً فيه على أهله خشيةَ إجفال الناس عنه؛ فإن في ذلك تعطيلَ مصالح جمة. ولا أحسب جعْلَ اعتصار الهبة[2] حقًّا للأب من ابنه إلاَّ ناظراً إلى تدارك سرعة الآباء إلى عقد التبرعات لأبنائهم دون مزيد التأمل

---

(١) لم أجده عند البخاري، وهو بلفظ قريب مِمَّا أورده المصنف في صحيح مسلم، كتاب الهبات - باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ج٣، ص١٢٤٣، وقد جاء فيه: «أفعلت هذا بولدك كلهم؟ »، قال: لا. قال: «اتقوا الله واعدلوا في أولادكم»؛ وانظر كذلك الموطأ (ترتيب عمروش)، كتاب الأقضية - باب ما لا يجوز من النحل، الحديث ١٤٣٣، ص٥٣٣.

(٢) اعتصار الهبة: التراجع عنها.

بداعي الرأفة، وتيقن أن مالَ ولده مالٌ له، فإذا عرضت ندامةٌ جعل لـه الشّرْعُ مندوحةً للرجوع في هبته، وهو مع ذلك فيه إبقاءٌ لمعنى حقِّ الأبوة بأن لا يكون الابن سبباً في التضييق على أبيه. وأُلْحقت به الأمُّ ما دام الأبُ حيّا، على تفصيلٍ في ذلك محله كتب الفقه. وقال البخاري في صحيحه: «قال مالك: العرية أن يُعري الرجلُ الرجلَ نخلةً، ثم يتأذّى بدخوله عليه، فرخص له أن يشتريها منه بتمر».[1]

[ومن هنا] فهمنا أن الشريعة حريصةٌ على دفع الأذى عن المحسن أن ينجر له من إحسانه؛ لكيلا يكره الناسُ فعلَ المعروف.

المقصد الثالث: التوسُّع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين. ووجهُ هذا المقصد أن التبرع بالمال عزيزٌ على النفس، فالباعث عليه أريحيةٌ دينية ودافع خلقي عظيم، وهو مع ذلك لا يسلَمُ من مجاذبة شُحِّ النفوس تلك الأريحيةَ وذلك الدافعَ في خطراتٍ كثيرة، أقواها ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾ (البقرة:٢٦٨). وقد تبيَّن ترغيبُ الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كيفيات انعقادها خدمةٌ للمقصد الأول.

ولأجل هذا المعنى أباحت الشريعةُ تعليقَ العطية على حصول موْتِ المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أن ذلك منافٍ لأصل التصرُّفِ في المال؛ لأنَّ المرْءَ إنَّما يتصرف في ماله مدةَ حياته. ولذلك أُعْمِلت شروطُ المتبرعين في مصارف تبرعاتهم: من تعميم، وتخصيص، وتأجيل، وتأبيد، وسائر الشروط، ما لم تكن منافيةً لمقصد أعلى، فإن الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع. وإن كانت

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع - باب تفسير العرايا، مج٢، ج٣، ص٤٥.

تفوت بذلك بعضُ جزئياتٍ من المقصد الواحد، فإنَّها لا يُعْبَأُ بفواتها. والذي رجَّحه نظارُ المالكية في شأن الشروط في الحبس والهبة والصدقة إمضاؤها، مثل اشتراط الاعتصار في الصدقة والهبة، وكذلك مسألة اشتراط المتصدق أو الواهب أن لا يبيع ولا يهب. وقد اختلف فيها أئمةُ المذهب على أقوال خمسة استقصاها ابن راشد القفصي في الفائق، ورجح منها القولَ بمضيِّ الشرط وبكون الصدقة والهبة بمنزلة الحبس، وهذا الأصل الذي أصَّلْناه هنا يوضح ترجيحَه بخلاف المعاوضات. فأمَّا اشتراط عدم التحويز فسيجيء القولُ فيه عقب هذا.

المقصد الرابع: أن لا يُجْعَل التبرُّعُ ذريعةً إلى إضاعة مال الغير، من حق وارث أو دائن. وقد كانت الوصايا في الجاهلية قائمةً مقامَ المواريث، وكانوا يميلون بها إلى حرمان قراباتهم وإعطائها كبراءَ القوم لحبِّ المحمدة والسُّمعة. قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجة مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نعطيهنّ،[1] وربما لم تكن لهم مواريث معلومة يعملون عليها». فلما أمر الله بالوصية للوالدين والأقربين، ثم شرع المواريث، كان خيالُ الوصية الجاهلية لم يزل يتردد في نفوسهم؛ فمن أجل ذلك قُصِرتْ الوصيةُ على غير الوارث، وجُعِلت في خاصة ثلث المال، كما جاء في حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ قال له: «الثلث، والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالة يتكففون الناس». وقد مضى آنفاً قولُ أبي بكر لعائشة: «وإنما هو الآن مال وارث». فعلمنا أن كثيراً من الناس يجعلون الوصيةَ والتبرعَ وسيلةً إلى تغيير المواريث أو رزيةً لمال دائن، ظنّاً أن

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٩٢): نُعطيهمْ على التذكير، وهو خطأ.

ذلك يُحلّلُهم من إثمها؛ لأنهم غيَّرُوا معروفاً بمعروف. فكان من سدٍّ هذه الذريعة لزومُ كون صورة التبرع بعيدةً عن هذا القصد. ولم يقع الاكتفاءُ بالإشهاد في دفع هذه التهمة لظهور أنَّهُ غيرُ مقنعٍ لكثرة احتمال أن يتواطأ المتبرِّعُ والمتبرَّعُ عليه على الإشهاد، مع إبقاء الشيء المُعْطَى في تصرف المتبرِّع؛ لحرمان الوارث والدائن. فللحوز في هذا المقصد أثرٌ غيرُ أثرهِ المذكور في المقصد الثاني. ومن هنا أيضاً يُعْلَم أن المرويَّ عن مالك ببطلان الحبس المجعول فيه التحبيس على البنين دون البنات لأنه من فعل الجاهلية، هو أرجح من حيث الأدلة، وإن كان المعمول به بين علماء المالكية مُضِيُّه بكراهةٍ أو حرمة، أخذاً برواية المغيرة عن مالك.

ومن أجل هذا مُنع المريضُ مرضاً مخوفاً من التبرع، ولم يُمنع من المعاوضة بالبيع ونحوه؛ لأن في البيع أخذَ عوضٍ، بخلاف التبرع فالتهمة في تبرع المريض قائمة.

مقاصد أحكام

القضاء والشهادة

أنبأنا استقراءُ الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدَها أن يكون للأمة ولاةٌ يسُوسُون مصالحَها، ويقيمون العدْلَ فيها، وينفِّذُون أحكامَ الشريعة بينها؛ لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به - من تحديد كيفيات معاملات الأمة وتعيين الحقوق لأصحابها - إلاَّ وهي تريدُ تنفيذَ أحكامها، وإيصالَ الحقوق إلى أربابها إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلاَّ لم يحصل تمامُ المقصود من تشريعها، لأن الحقوق معرَّضةٌ للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم وللجهل وللتناسي. وكلُّ واضعِ نظامٍ أو باعثِ سفيرٍ، أو موصٍ بعملٍ مَّا، إلاَّ وهو في وقت وضع أعماله يُقدِّر حالةً يكون فيها حائلٌ دون[1] مقصوده فيتخذ لذلك ما يراه من الحيطة، فلا جَرَم أن كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتُها وحراستُها وتنفيذُها. ولذلك لزم إقامةُ علماءَ للشريعة لقصد تبليغها وإقامتها، قال تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة:١٢٢)، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لبني ليث حين وردوا عليه: «فارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم».[2] وتعيَّن إقامةُ

---

(١) في طبعة الاستقامة ص٢١٥ ونشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص١٩٣): "حول"، والأولى ما أثبتناه.

(٢) رواه مالك بن الحويرث الليثي من بني ليث بن عبد مناف بن كنانة. -(المؤلف). صحيح البخاري، "كتاب العلم - باب تحريض النبيﷺ وفد عبد القيس"، مج١، ج١، ص٣٧.

ولاةٍ لأمورها، وإقامةُ قوةٍ تعين أولئك الولاة على تنفيذها، فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لئلا تكون في بعض الأوقات مُعَطَّلَة. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد:٢٥). والآياتُ الدالة على هذا المعنى كثيرة، وأقوال رسول الله وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر. فقد تواتر بعثُه الأمراءَ والقضاة للأقطار النائية، وتولى رسول الله ﷺ الحكمَ بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة. وما توجيهُ القرآن خطاباتٍ كثيرة بضمير الجماعة إلاَّ مرادٌ به خطابُ الأمةِ في أعمال يعلم أنها لا تتم وتحصل إلا بمباشرة من ينفذها؛ أي أن يتولى تنفيذها نفرٌ تقيمهم الأمةُ لتنفيذها في أشكالٍ ومراتبَ مختلفة ومتفاوتة. وليس هذا الكتابُ بمحلِ بسط الاستدلال على ذلك؛[1] لأنه من علائق أصول الدين أو علم السياسة الشرعية.

إن أهم المقاصد لتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها بثُّ علومها وتكثيرُ علمائها وحَمَلَتِها، وذلك فرضُ كفايةٍ على الأمة بمقدار ما يسدُّ حاجتَها ويكفي مُهِمَّاتها في سعة أقطارها وعظمة أمصارها. وقد استودع اللهُ هذه الأمةَ كتابَهُ مشتملاً على شرائع عظيمة، تأصيلاً وتفريعا. والرسولُ عليه الصلاة والسلام أمر أُمَّتَه في مشاهد كثيرة بأن يبلغ الشاهدُ الغائبَ، وحثَّ مَنْ يسمع مقالتَه على أن يعيَها ويؤديَها كما سمعها. فلم يتلبَّث سلفُ الأمة في إكثار مصاحف القرآن في أمصار الإسلام، ثم في تدوين سنة رسول الله ﷺ التي بلَّغها عنه ثقاتُ أمته، ثم

---

(١) مثل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ (الحجرات: ٩)، وقوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٣٥). وانظر كتابي المسمى نقد علمي (المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر، ١٣٤٤هـ).

تدوين آراء أئمة الإسلام المعبَّر عنها بالفقه، ثم يتبع ذلك صفات حملة الشريعة.

وتعين لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاعُ حرمتها في نفوس الأمة. وإن يقين الأمة بسداد شريعتها يجعل طاعتَها منبعثةً عن اختيار. وأعظمُ الشرائع في يقين أتباعها بسدادها شريعةُ الإسلام؛ إذ قد قامت الأدلة القاطعة على أنها معصومةٌ لأنها مستندة إلى الوحي. ولذلك لم يزل علماءُ الأمة حريصين على إرجاع القوانين إلى أدلة الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء:٦٥)؛ وهذا خاص بحكم الرسول ﷺ وهو يعطي مراتبَ متفاوتة لمن دون الرسول على حسب قرب حكمه من حكم الرسول عليه الصلاة والسلام. ولذلك رجَّحَ علماؤنا أن يصرح القاضي في حكمه بِمُسْتَنَدِهِ فيه، تحقيقاً لمعنى نفي الحرج من الحكم الشرعي بقدر الإمكان.

وليس بنا أن نتعرض هنا إلى مقاصد الشريعة في تبليغها وحراستها، ولا إلى شروط الخلفاء والأمراء وولاة الأمور، من أهل الحل والعقد، وقادة الأجناد القائمين لذلك، فإن ذلك أيضاً خارجٌ عن غرضنا من هذا الكتاب. ولكننا سنخص بحثنا هذا بمقاصد الشريعة من أحوال المنوط بهم تنفيذُها في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها على نحو ما رسمته الشريعةُ تأصيلاً وتفريعاً، وهؤلاء هم القضاةُ وأهلُ شوراهم وأعوانُهم، وما تتألف منه طرق أقضيتهم وهي البينات والرسوم.

وقد بيَّن القرافي في "الفرق الثالث والعشرين والمائتين": «أن كل من ولي ولاية - من الخلافة فما دونها إلى الوصية - لا يحل له أن يتصرف إلاَّ لجلب مصلحة أو درء مفسدة، فيكون الأئمة والولاة معزولين عمّا ليس فيه بذلُ

الجهد. والمرجوح أبداً ليس بالأحسن، وليس الأخذُ به بذلاً للاجتهاد».[1]
وأقول: ورد في حديث جابر أن رسول الله ﷺ لَمَّا أخذ عليه البيعة شرط عليه «النصح لكل مسلم».[2]

وبيَّن القرافي في "الفرق السادس والتسعين" أنه «يجب أن يُقَدَّم في كل ولاية من هو أقومُ بمصالحها على من هو دونه»،[3] واستدل على ذلك بأدلة بيِّنة لا حاجة إلى جلبها هنا.

ومقصدُ الشريعة من نظام هيئة القضاء كلِّها على الجملة أن يشتمل على ما فيه إعانةٌ على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي، وذلك مأخوذ من حديث الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعلَّ بعضَكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحقٍّ أخيه فلا يأخذْه؛ فإنما اقتطع له قطعة من نار».[4] ففي هذا الحديث دلالةٌ على أنَّ طُرُقَ إظهار الحق مختلفة، وأن تلقِّي القاضي لأساليب المرافعة أحسنُه ما أعانه على تبيُّنِ الحق، وأن القاضي إنما يقضي بحسب ما يبدو له من الأدلة والحجج، وأن على الخصوم إبداءَ ما يوضح حقوقَهم، وأن التحيل على الباطل ضلال وملقٍ في النار. وفي حديث الموطأ أيضاً أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال أحدهما: «اقض بيننا يا رسول الله بكتاب الله. وقال الآخر وكان أفقههما: أجل يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله

(١) الفروق، مرجع سابق، مج٢، ج٣، ص٣٩.
(٢) مسند أحمد بن حنبل، ج٤، ص٣٦٦.
(٣) الفروق، مج١، ج٢، ص١٥٧.
(٤) الموطأ، كتاب الأقضية، الحديث ١٣٩٧، ص٥٠٩.

وائذن لي أن أتكلم. فقال رسول الله: تكلم».[1]

وروى الترمذي وأبو داود عن علي: أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن قاضيا، فقال رسول الله: «إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تَقْضِيَنَّ حتى تَسْمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء».[2] فيجب على الحاكم أن يستقصيَ وجوهَ الحجج المبيِّنة للحق بقدر ما يستطيع، ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض، فإن حفظ البعض خير من ضياع الكل.

وقد حكى النبي ﷺ عن داود ﵇: «أنه تحاكمت إليه امرأتان في صبي تزعم كل منهما أنه ابنها، فقضى به للكبرى، مع أن الكِبَرَ لا أثرَ له في إظهار الحق. ولكنه لما أيس من الحجة عمد إلى مرجِّحٍ مَّا حِفْظاً لِحَقِّ المُخْتَصَمِ فيه لا لحق المتخاصمتين، كي لا يبقى الصبي بدون كافلة. ولم يتطلب داود سبيلاً لحمل إحدى المرأتين على الإقرار؛ ولعل ذلك لأنه لا يرى الإكراه على الإقرار، وقد علم أن إحداهما مبطلةٌ لا محالة. ونزع سليمان ﵇ إلى طريقة الإلجاء إلى الإقرار».[3]

---

(١) انظر القصة كاملة في الموطأ، الحديث ١٤٩٧، ص٥٩١؛ وانظر كذلك رواية لها في صحيح مسلم، "كتاب الأقضية"، الحديث ١٧١٣، ج٣، ص١٣٣٧، وفي سنن الترمذي، "كتاب الأحكام"، الحديث ١٣٣٩، ج٣، ص٦٢٤.

(٢) عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي لابن عربي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٦، "أبواب الأحكام"، ص ٧٢، وفيه: عن علي قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إذا تقاضى إليك رجلان فلا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر، فسوف تدري كيف تقضي». قال الترمذي: «هذا حديث حسن». وهو باللفظ الذي أورده المؤلف في سنن أبي داود بشرح السهارنفوري المسمى بذل المجهود في حل أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١٥، "كتاب القضاء - باب كيف القضاء"، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٣) انظر تفصيل القصة في صحيح البخاري، "كتاب الفرائض"، الحديث ٦٧٦٩، مج٤، ج٧، ص٣٢٣.

ولم يزل الفقهاء يضيفون إلى أحكام المرافعات ضوابطَ وشروطاً كثيرة، ما كان السلفُ يراعونها. وأَحَسْنُ طرقِ فقهاء الإسلام في ذلك فيما رأيت طريقةُ علماء الأندلس، وهي مفصَّلةٌ في كتب النوازل والتوثيق. وأهم أركان نظام القضاء هو القاضي؛ فإن في صلاحه وكماله صلاحَ بقية ما يحف به من الأحوال.

وقد ظهر أن مقصد الشريعة من القاضي إبلاغُهُ الحقوقَ إلى طالبيها، وذلك يعتمد أمورا: أصالة الرأي، والعلم، والسلامة من نفوذ غيره عليه، والعدالة.

فأصالة الرأي تستدعي العقل، والتكليف، والفطنة، وسلامة الحواس. وفي الحديث: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان».[1]

وأما العلم فالمراد به العلم بالأحكام الشرعية التي يجري بها القضاءُ فيما ولي عليه من أنواع النوازل. وقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ لما وجه معاذاً قاضيا إلى اليمن قال له: «كيف تقضي؟ »، قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟ »، قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟ »، قال: «أجتهد برأيي ولا آلو».[2] وقد قال مالك: «لا أرى خصال القضاء تجتمع اليوم في أحد، فإذا اجتمع منها في الرجل خصلتان رأيت أن يولى [ذو] العلم والورع»، فيتعين أن يكون القاضي أمثلَ العلماء الصالحين للقضاء، وبمقدار قوة علمه يزداد ترجُّحُه.

---

(١) انظر رواية مختلفة للحديث في سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ) كتاب الأقضية، الحديث ٣٥٨٨، ج٣، ص٣٠٢؛ وفي سنن الترمذي (سلسلة الكتب الستة، طبعة إستانبول)، كتاب الأحكام، الحديث ١٣٣٤، ج٣، ص٦٢٠.

(٢) سنن الترمذي، مصدر سابق، كتاب الأحكام، الحديث ١٣٢٧، ج٤، ص٦١٦؛ وسنن أبي داود، كتاب الأقضية، الحديث ٣٥٩٢، ج٣، ص٣٠٣.

وقد اختُلِفَ في اشتراط كون القاضي مجتهداً إن وجد؛ أي إذا اشتهر بذلك وسُلِّمت له مرتبةُ الاجتهاد من طائفة علماء عصره. وعندي أن العالم المقلِّدَ لمذهَب مُجْتَهِدٍ مشهور، العالمَ بالأدلة، لا يقصر في استحقاق القضاء عن المجتهد، لا سيما حين صار المسلمون مقلِّدين لمذاهبَ معلومةِ الصحة مشهورةِ العلم، فلعل أولئك المقلدين لا يتلقون علم المجتهد المخالف للمذهب الذي تقلدوه، ولذلك فلا ينبغي أن يُخْتَلَفَ في أن ولاية الفقيه المقلِّد إنما تكون للفقيه في المذهب الذي تقلده الناس الذين يقضي بينهم. وقد استمر عملُ وُلاَةِ الأمصار الإسلامية على ذلك، فكانوا يولون القضاة من علماء مذاهب القوم الذين نصب القاضي فيهم، فإن كان في المِصْر أتباعٌ لمذاهب كثيرة نصبوا فيه قضاةً بعدد أتباع تلك المذاهب، ليكون ذلك مُطَمْئِنًا لهم لما قدمناه في باب حرمة الشريعة -على ما فيه من تشتت - ولكنهم لم يتوصلوا إلى إقناع طبقات الأمة بطريقة أخرى أقرب إلى التسليم، وليست إلاَّ طريقةَ أخذ الأصلح من مجموع أقوال العلماء.

ومن الواجب أن يكون القاضي مستحضراً للأحكام الشرعية في المسائل الكثيرة النزول، ومقتدراً على الاطلاع على أحكام النوازل ونوادرها عند دعاء الحاجة إليها بسهولة، لكونه دارساً لكتب الفقه متضلعاً بطرق الاستفادة منها. قال ابن القاسم: لا يُسْتَقْضَى من ليس بفقيه.

وقال أصبغ وأشهب ومطرف وابن الماجشون: لا يصلح كَونُ القاضي صاحبَ حديث لا فقه معه، ولا صاحب فقه لا حديث معه. وفي الفائق لابن راشد: «قال لي قاضي مصر نفيس الدين بن شكر: تجوز توليةُ المتأهِّل لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها، وأَيَّدَهُ بأن المجتهدَ لا يلزمه حفظُ آياتِ

الأحكام». قال ابن راشد: «لكن لاخفاء في أن هذا تضييق على الخصوم؛ لأنه يُطِيل عليهم فصْلَ نوازلهم حتى يفهمَها القاضي، وفيه وسيلة إلى تولية الجهال».
وكلام ابن راشد هو الصواب؛ لأن المجتهد غير مطلوب بفصل القضاء بين الناس، فإذا ولي المجتهدُ القضاءَ كان الشرطُ فيه أضيقَ من شروط مطلق المجتهد.
وقوله إنه وسيلة إلى تولية الجهال هو كذلك؛ لأن ملكة الاستحصال لا تنضبط ولا يدرك توافُرَها في صاحبها إلاَّ العلماءُ. فإذا هَوِي ولاةُ الجور أو الجهالة توليةَ أحدٍ من الجَهَلة القضاء، زعموا أنه وإن لم يكن عالماً فهو قادر على استخراج المسائل (وهو غير قادر)، أو لعله وإن كان قادراً لا يصرف همته إلى ذلك، بخلاف استحضار المسائل فالامتحان فيه لا يخفى.

وممّا يرجع إلى معنى العلم المقدرةُ على فهم مراد الفقهاء ومصطلحهم. قال ابن عبد البر في الكافي: «لم يختلف العلماء بالمدينة وغيرها - فيما علمت - أنه لا ينبغي أن يتولّى القضاءَ إلا الموثوقُ به في دينه وصلاحه وفهمه وعلمه».[1]

ومن ذلك أيضاً المقدرةُ على فهم مُدْرَكاتِ المسائلِ وعلَلِها، لأن ذلك أحسَنُ منبِّهٍ للقاضي حين اشتباه المسائل المتشابهة لقولهم: لا يصلح كونُ القاضي صاحبَ فقهٍ لا حديث معه.

وأمَّا السلامة من نفوذ غيره عليه، فهي مندرجةٌ في اشتراطهم في صفات القاضي الحريةَ، وقد تحيروا في [تعليل][2] اشتراط الحرية. وتحيرُهم في تعليله دليل لنا على أن المعلولَ مسلَّمٌ لا نزاع فيه. وأنا أُعَلِّلُه بأن الرق حقٌّ على العبد؛ فهو محكومٌ لمالكه لا يسعه إلاَّ مصانعتُه، فيصير لسيِّد العبد أثرٌ في إجراء

(١) ابن عبدالبر: الكافي في فقه أهل المدينة، ج٢، ص٢٧٥.
(٢) ساقطة من نشرة الشركة التونسية.

النوازل التي يباشرها عبدُه. وهذا يومئُ إلى وجوب تجرُّدِ القاضي عن كل ما من شأنه أن يجْعَلَهُ تحت نفوذ غيره، فإن العبودية مراتب. وفي الحديث: «تعس عبد الدينار، وتعس عبد الدرهم، وتعس عبد القطيفة، الذي إذا أُعْطِيَ رضي، وإن لم يعط لم يرض».[1] فجعل ذلك سبباً لاستعباده.

ومن أجل هذا اتفق علماؤنا على تحريم الرشوة، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾ (البقرة:١٨٨).

ومن هنا يتضح ما قاله أشهب: إن من واجبات القاضي أن يكون مستخفاً بالأئمة؛[2] أي مستخفاً بتوسُّطاتهم في النوازل وشفاعتهم فيها، وفي إنفاذ الحق عليهم وعلى ذويهم. وليس المراد أنه مستخِفٌّ بحقوق الأئمة في تقرير الطاعة العامة. وبعضهم زعم أن العبارة تحريف "اللاّئمة" (بتشديد اللام)؛ أي أن لا يراعي لومة لائم، وهو تأويل بعيد لا يلاقي تعليق المجرور بمادة الاستخفاف.

وأما العدالةُ فإنها الوازعُ عن الجَوْر في الحكم والتقصير في تقصّي النظر في حجج الخصوم؛ فإن القضاء أمانة، ولذلك قرنه الله تعالى بالأمانات في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء:٥٨)، ولذلك قال علماؤنا: العدالة شرط في صحة ولاية القضاء.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب "الجهاد والسير" الحديثان ٢٨٨٦-٢٨٨٧، مج٢، ج٣، ص٣٠٢-٣٠٣؛ وهو كذلك في كتاب "الرقاق" (مج٤، ج٧، الحديث ٦٤٣٥، ص٢٢٤) بدون تكرار لفظة "عبد". وانظر أيضاً سنن الترمذي، كتاب "الزهد" (الباب ٤٤)، وسنن ابن ماجه، ج٢، أبواب "الزهد" (الحديثان ٤١٨٧-٤١٨٨).

(٢) يقصد الحكام وأصحاب السلطة السياسية.

وقد تكلَّم العلماءُ في عزل القاضي، وتردَّدَتْ أنظارُهم في ذلك بناءً على اعتباره وكيلاً عن الأمير من جهة، وعلى وجوب حرمة هذا المنصب في نظر الناس من جهة أخرى. وهي مسألةٌ لها مزيدُ تعلُّقٍ بالسّلامة من نفوذ غيره عليه، لأن العزل غضاضة عليه، وتوقعه ينقص من صرامته إن لم يغلبه دينه. قال المازري: إن عُلِمَ عِلْمُ القاضي وعدالتُه، ولم يقدح فيه قادحٌ لم يُعْزَل بالشّكية، وسئل عن حاله بسببها سرّا. ومن لم تتحقق عدالتُه في عزله بمجردها قولان: قال أصبغ يعزل، وقال غيرُه لا يعزل. قالوا: ولم يُحفَظْ أن عمر عزل قاضياً؛ أي مع كونه عزل الأمراءَ بمجرد الشكية: عزل سعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد وشرحبيل. قلت: ولا أن الرسول ﷺ عزل قاضياً ولا أن أبا بكر عزل قاضيا.

وقال بعضُ المحققين من علمائنا وأظنه ابن عرفة: في عزل القاضي توهينٌ لحرمة المنصب، على أنه قد صار فيما بَعْدَ عصرِ السلف لِصَاحِبِ الخطة حقٌّ في بقائها، نظراً لضعف الأمراء الذين يولون القضاة رأياً وعدالة. وقد اصطلح بعضُ سلاطين الدولة الحفصية على أن القاضي لا يبقى في خطة القضاء أكثر من ثلاث سنين، وهذا خطأ من التصرف. والحاصل أنه يُفْهَم من مقصد الشريعة أن تكون الولايةُ في مظنة المصلحة، وأنْ لا يكونَ العزلُ إلا لمظنة المفسدة؛ لأن جميع تصرفات الأمراء منوطةٌ بالمصالح كما بينه القرافي في الفرق الثالث والعشرين والمائتين.[1] وإن حفظ حرمة المناصب الشرعية وإعانة

(١) الفروق، مصدر سابق، مج٢، ج٤، ص٣٩؛ وقول القرافي هو: «وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة... ويجب عليه [يعني الخليفة] عزل الحاكم [=القاضي] إذا ارتاب فيه دفعاً لمفسدة الريبة عن المسلمين، ويعزل المرجوح عند وجود الراجح، تحصيلاً لمزيد المصلحة للمسلمين».

القائمين بها على المضي في سبيلهم غير وجلين، ولا مغضوضين، لَمِنْ أكبر المصالح.

وشروطُ رجال شورى القضاء تُقَارِبُ شروطَ القضاة، إلاَّ أنّ شرطَ العلم فيهم أقوى، ويساوون في البقية.

وننقل كلامنا إلى ما كنا وعْدنا به في آخر البحث عن مقصد تعيين أنواع الحقوق لأصحابها من أن بعض الحقوق قد يُجْعَلُ لأمانة غيرِ صاحبه، فاعلم أن شأن الحقّ أن يكون تصريفُه بيد صاحبه، وقد يتعذر ذلك كالنيابات في الولايات والوكالات؛ لتعذر مباشرة ولاة الأمور جميع ما لهم حقٌّ مباشرته، إذ قد تكثر، وقد تبعد، وقد يعرض الاشتغال بالأهم عن المهم. وقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «واغْدُ يا أنيس على زوجة هذا، فإن اعترفت فارجمها».[1] وفي حديث ابن عمر: أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي ﷺ فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه، وكانوا يضربون على ذلك.[2]

وكذلك الأمر في العقود التي اؤتمن فيها الغيرُ على العمل في حق من ائتمنه، وقد يكون غير متعذر، ولكن تصرف صاحب الحق فيه يجعل الحق معرضاً للتلاشي. وقد تكونُ تلك الحقوقُ المؤتَمَنُ عليها متمحِّضَةً لغير المُؤْتَمَنِ عليها، مثل حقوق المحاجير بالنسبة إلى أوصيائهم وآبائهم، وحقوق الولاء من

(١) هذا الحديث في الموطأ وسيأتي ذكره في تعليقة بصفحة آتية. - (المؤلف). وانظره في المصدر نفسه، كتاب الحدود، الحديث ١٤٩٧، ص٥٩١.

(٢) انظر خبر ذلك في الموطأ، كتاب البيوع، الحديث ١٣٣١، ص٤٤٢؛ وانظر كذلك صحيح البخاري، كتاب البيوع، الحديثان ٢١٦٦-٢١٦٧، مج٢، ج٣، ص٤٠؛ على أن مالكاً والبخاري لم يوردا قصة الضرب التي ذكرها المصنف.

النساء في النكاح بالنسبة لأوليائهن. وقد تكون مخلوطةً من حق المؤتمن ومن غيره، كحقوق الأزواج بعضهم مع بعض، وحقوق القرابة من أبوة وبنوة، وحقوق الشركاء في الملك والتجارة، كالمضاربة والارتواك والصناع. فلتيسير سير الأعمال وإقامة المصالح على الوجه الأتم، ائتمنت الشريعةُ أحدَ الفريقين على إقامة تلك الحقوق لامتزاج الحقَّيْن وتكرر استعمالهما في مختلف الأزمان والأمكنة والأحوال؛ بحيث كان جعلُها بيدِ أحَدِ مَنْ لَهُمْ فيها حقٌّ أوْلَى من جعلِها بيدِ ثالثٍ أو إقامة رقباء على تنفيذها.

وجعلت الشريعةُ المؤتَمَنَ على هذه الحقوق أوْلَى صاحبَي الحقِّ بمباشرته لكونه أدرى باستعماله، مثل حقِّ تربية الأبناء في الصغر للأمّ وفي اليفع للأب، وحقِّ نظام المعاشرة الزوجية بيد الرجل؛ لأنه أقرب إلىالعدل بدافع الحب والنصح، وحق إقامة المنزل للمرأة، وحق إدارة الأعمال لعامل القراض وعامل المغارسة والمُسَاقَى[1] والمُزَارِع.

ثم إن هذا الائتمان بعضُه مجعولٌ من قبل الشرع، إمَّا في أصل الحقِّ مثل الآباء في أموال أبنائهم، وإمَّا بطريق القضاء؛ كجعل ناظرٍ على الوقف كما سيأتي. وبعضُه يُجْعَلُ من صاحب الحق، كالوكالة وعقود الشركات في القراض والمساقاة، والوصاية بالنظر من الآباء على أبنائهم.

وكل مُؤْتَمَنٍ على حق فتصرُّفُه فيه منوطٌ بالمصلحة بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح، فليس له أن يكون في تصرفه جباراً ولا مِضْيَاعاً، فقد قال الله تعالى للأزواج: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ

---

(١) في نشرة الشركة التونسية (ص١٩٩): 'المساقي'، والصواب ما أثبتناه تبعاً لجدول التصويبات في طبعة الاستقامة.

بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء:١٩)، وقال للأوصياء: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ (البقرة:٢٢٠). وقد بيَّن القرافي في الفرق الثاني والعشرين والمائتين: «أن كلَّ من وَلِيَ ولايةً من الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة...، فهم [يعني الولاة والقضاة] معزولون عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، و ما لا مفسدة فيه ولا مصلحة»، ولهذا «قال الشافعي رضي الله عنه: لا يبيع الوصي صاعاً بصاع لأنه لا فائدة في ذلك».[1]

فإذا بدا من المؤتَمَنِ خللٌ في تصرفه ليس على سبيل الفلتة، رجع النظرُ إلى القضاء بِجَعْلِ الحقِّ تحت يد أمينٍ على الجانبين؛ مثل جعل الزوجين إذا تضارَّا تحت نظر أمين وأمينة، ومثل إقامة ناظرٍ على الوقف إذا ساء تصرفُ الموقوف عليه فيه، وكذلك إقامة المقدمين الوقتيين لمحاسبة الأوصياء ونظار الأوقاف، ووضع المتنازع فيه الموقوف تحت يد أمين.

وإذا عمَّت البلوى بسوء تصرف المؤتَمَنِين فيما اؤْتُمِنُوا عليه من الحقوق جاز للقضاء منعُهم من الاستبداد بالتصرف فيها. وقد قال الشيخ ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء:٦)، المقتضي تفويضَ ترشيدِ اليتيم إلى وصيِّه ما نصُّه: «وقالت فرقة: دفعُ الوصيِّ المالَ إلى المحجور يفتقر إلى أن يرفعه إلى السلطان ويُثبِتَ عنده رشدَه، أو يكونَ ممن يأمَنُه الحاكمُ في مثل ذلك. وقالت فرقة: ذلك موكول إلى اجتهاد الوصيِّ دون أن يحتاج إلى رفعه إلى السلطان. والصواب في أوصياء زماننا أن لا يُسْتَغْنَى عن رفعه إلى السلطان وثبوت الرشد عنده، لِمَا حُفِظَ من

(١) الفروق، مصدر سابق، مج٢، ج٤، ص٣٩.

تواطؤ الأوصياء على أن يرشد الوصي ويبرئ المحجور لسفهه وقلة تحصيله في ذلك الوقت».[1] ومضى العملُ أخيراً في تونس بما قاله ابن عطية.

والنظر في تطبيق هذه الأنظار إلى غالب الأحوال العارضة للناس لا إلى النوادر والقضايا الفذة.

بقي علينا إكمالُ القول في مقصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، وهو مقصد من السمو بمكانة، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعينه بأكثر مِمَّا يستدعيه تتبعُ طريق ظهوره يثير مفاسدَ كثيرة، منها حرمانُ صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به.

ومنها إقرارُ غير المستحِق على الانتفاع بشيء ليس له وهو ظلم للمُحِق. وقد أشار إلى هذين قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:١٨٨).

ومنها استمرارُ المنازعة بين المحق والمحقوق، وفي ذلك فسادُ حصول الاضطراب في الأمة. فإن كان في الحق شبهةٌ للخصمين ولم يتضح المُحِقُّ من المحقوق، ففي الإبطاء مفسدةُ بقاء التردُّدِ في تعيين صاحب الحق، وقد يمتد التنازعُ بينهما في ترويج كلٍّ شبهتَه، وفي كلا الحالين تحصل مفسدةُ تعريض الأخوة الإسلامية للوهن والانخرام.

ومنها تطرُّقُ التهمة إلى الحاكم في تريثه بأنه يريد إملالَ المُحِقِّ حتى يسأمَ

---

(١) الشيخ عبدالحق بن عطية الغرناطي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس (الرباط: مديرية الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف بالمغرب، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، ج٤، ص٢٣-٢٤.

متابعةَ حقه فيتركه، فينتفع المحقوق ببقائه على ظلمه، فتزول حرمةُ القضاء من نفوس الناس، وزوالُ حرمتِهِ من النفوس مفسدة عظيمة.

فهذا تعليله من جهة المعنى والنظر. ووراء هذا أدلةٌ من تصرفات الرسول ﷺ وأصحابه. ففي الآثار الصحيحة الكثيرة أن الرسول ﷺ كان يقضي بين الخصوم في مجلس المخاصمة الواحد، ولم يكن يُرْجِئُهُمْ إلى وقت آخر، كما قضى بين الزبير والأنصاري في ماء شراج الحرة،[1] وكما قضى بين كعب بن مالك وعبد الله بن أبي حدرد بالصلح بينهما بالنصف في دَيْنٍ لكعب على ابن أبي حدرد،[2] وكما قضى بين رجل ووالد عسيفه - أي أجيره[3] - بإبطال الصلح الواقع بينهما. وكما جاء في ذلك الحديث أن رسول الله قال لأنيس الأسلمي: «واغد يا أنيس على زوجة هذا فإن اعترفت فارجمها»، فاعترفت فرجمها، ولم يأمره أن يأتي بها إليه.

وفي صحيح البخاري: أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى الأشعري إلى

---

(١) الحديث في الصحيحين أنه اختصم الزبير وحميد الأنصاري في شراج من الحرة (أي مسايل ماء بالحرة، أرض تحيط بالمدينة) كانا يسقيان به، فقال رسول الله ﷺ للزبير: «اسق حتى يبلغ الماء الجدر (أي جدر حوض النخل) ثم أرسل إليه». - (المؤلف).

(٢) حديثهما في الصحيحين. -(المؤلف)، وقد سبق تخريجه.

(٣) في الموطأ أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما يا رسول الله : اقض بيننا بكتاب الله، وقال الآخر وهو أفقههما: أجلٍ يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله وائذن لي أن أتكلم «قال تكلم». قال إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فأخبرني أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي. ثم إني سألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله ﷺ: «أما والذى نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما غنمك وجاريتك فرد عليك»، وجلد ابنه مائة وغربه عاما، وأمر أنيسا الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر فإن اعترفت يرجمها فاعترفت فرجمها. قال مالك العسيف الأجير. - (المؤلف). وقد سبق تخريجه.

اليمن قاضياً وأميراً، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلمّا بلغ معاذ وجد رجلاً مُوثقاً عند أبي موسى، فألقى أبو موسى لمعاذ وسادةً وقال له: انـزل. قـال معـاذ: مـا هذا؟ قال: كان يهودياً فأسلم ثم تهود. قال معاذ: لا أجلس حتى يقتل قضاءً لله تعالى [قالها] ثلاث مرات، فأمر به أبو موسى فقتل.[1] وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري وهو قاض بالبصرة: «فاقض إذا فهمت وأنفذ إذا قضيت».[2] فجعل القضاء بعد حصول الفهم وبدون تأخير، لأن شأن جواب الشرط أنه حاصل عند حصول الشرط، وأمره أيضاً بالتنفيذ عند حصول القضاء. وكل ذلك للتعجيل بإيصال الحق إلى صاحبه.

وإنما قلت فيما تقدم: «بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهور الحق»، لزيادة تقرير معنى قولي: 'إيصال الحق إلى صاحبه'، للاحتراز عما يتوهمه كثيرٌ من الضعفاء في العلم أو المرائين من ضعفاء القضاة من الاهتمام بالإكثار من إصدار الأقضية تفاخراً بكثرتها، في حين أنها لم يُسْتَوف [فيها] ما يجب استيفاؤه من طرق بيان الحق، حتى ليجدَها متعقِّبُها مختلةَ المبنى معرضةً للنقض. فليس الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده محموداً إذا لم يكن الفصل قاطعاً لعود المنازعة ومقنعاً في ظهور كونه صواباً وعدلا. ولذلك قال عمر: «فاقض إذا فهمت».

ولقد كانت طرقُ المرافعات في عهد النبوة وما يليه بسيطةً جدّا. فقد كان

---

(١) صحيح البخاري، مج٤ ، ج٨، 'كتاب الأحكام'، الحديث ٧١٥٧، ص٤٤٩.

(٢) انظر كتاب عمر بن الخطاب بتمامه في سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبدالله هاشم يماني المدني (القاهرة: دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، 'كتاب الأقضية والأحكام'، مج٢، ج٤، ص٢٠٦-٢٠٧؛ وقد وردت العبارة التي استشهد بها المصنف على النحو الآتي: «فافهم إذا أُدلي إليك بحجة، وأنفذ الحق إذا وضح».

الناسُ يومئذ متخلقين بالتقوى والصدق والطاعة لولاة أمورهم، فكان الذي يتعدّى حدود الشريعة يأتي ممكّناً من نفسه، كما في قضية ماعز الأسلمي إذ اعترف على نفسه بالزنى،[1] وقضية الغامدية.[2] وكان الذي يدعى إلى الانتصاف لدى الرسول ﷺ والخلفاء من بعده لا يتردد في الاعتراف والصدق فيما يُسْأل عنه غالباً، وإذا أنكر فإنما يُنْكِرُ عن شبهة لعدم تحققه أن طالبه محق. وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن الترمذي[3] أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ أحدهما كِنْدي والآخر حضرَمِي، فادعى الحضرمي أن أبا الكندي غصب منه أرضاً، وقال الكندي: أرضي ورثتها من أبي، فسأل رسول الله الحضرمي أَلَهُ بينة، فقال: لا، ولكن يحلف لي أنه لا يعلم أن أباه غصبها مني، فترك الكندي اليمين. ولم يذكر مسلم ولا أبو داود ماذا قضى به رسول الله ﷺ بينهما. وظاهره أنه قضى بتسليم الأرض للحضرمي، وأنه بمجرد نكول الكندي، ويحتمل أنه بيمينه.

ثم إن الناس اجترؤوا على الحقوق تدريجا، وابتكروا تحيلاتٍ، وظهرت شهادةُ الزور في الإسلام في آخر خلافة عمر، واستباحوا النكايةَ بخصومهم

---

(١) حديث ماعز في البخاري وغيره وفي الموطأ في بعض الروايات أنه رجل من أسلم - وفي بعضها أن رجلاً وقد فسروه بأنه ماعز - أتى رسول الله فحدثه أنه زنى فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله فرجم. - (المؤلف).

(٢) حديث الغامدية في صحيح مسلم والموطأ والبخاري: أن امرأة من غامد جاءت إلى رسول الله فأخبرته أنها زنت وهي حامل: «فقال لها اذهبي حتى تضعي»، فلما وضعت جاءته فقال لها: «اذهبي حتى ترضعيه»، فلما أرضعته جاءت فقال: «اذهبي فاستودعيه»، فاستودعته ثم جاءت فأمر بها فرجمت. - (المؤلف).

(٣) انظر القصة في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث ١٣٩، ج١، ص١٢٣؛ وسنن أبي داود، ج٣، كتاب الأقضية، الحديثان ٣٦٢٢-٣٦٢٣، ص٣١٢؛ وسنن الترمذي، كتاب الأحكام، الحديث ١٣٤٠، ج٣، ص٦٢٥.

وإثارةَ الشغب، وكتموا أشياء في النوازل ليتوسَّلوا إلى تعطيل تنفيذ الأحكام عند صدورها، وتحيلوا على القضاة إذا وجدوهم بحدثان الولاية، فأعادوا لديهم خصومات اتصل بها قضاءُ من كان قبلهم من القضاة، فأخذ القضاة والعلماء يجعلون أساليب في إجراء الخصومات لقطع الشغب وتحقيق الحق. وأول ذلك البحثُ عن أحوال الشهود. وقد قال علماء المدينة: إن اليمين لا تتوجه على المدَّعى عليه حتى تثبت الخلطة أو يكون المدَّعى عليه ظنيناً، أي متهماً. وقد قال عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور». ثم أضيفت إلى ذلك ضوابط كثيرة مفصلة في كتب النوازل، وقد اختص علماء المالكية بأفانين كثيرة في ذلك.

وقديماً اتخذ قضاة الإسلام دواوين لكتب ما يصدر عنهم من آجال وقبول بينات ونحو ذلك لتكون مذكرة للقاضي، ولمن يجيء بعده فيبني على فعل سلفه لكيلا تعود الخصومات أُنُفًا، وربما كتبوا ذلك كله بشهادة عدلين.

ومن أحسنه كتابة الأحكام بشهادة العدول. ولا شك أنَّ في كثير ممَّا أحدثه العلماء تطويلاً في سير النوازل، ولكن طوله قصر من التطويل الذي يحصل من مراوغات الخصوم وتحيلاتهم على إبقاء المتنازع فيه بأيديهم.

ومن أحسن الوسائل للتعجيل بالفصل بالحق وإظهاره تعيين المذهب الذي يكون به الحكم، وتعيين القول من أقوال أهل العلم.

ومن أحسن الوسائل أيضاً ما ثبت في المذهب المالكي من توقيف المدعى فيه إذا قامت البينة، ولم يبق إلاَّ إكمالُها، وهو المسمى بالعقلة. وهي جارية على

قول مالك في الموطأ،[1] ومضى به العمل بناءً على أن الغلة لصاحب الشبهة إلى يوم الثبوت لا إلى يوم الحكم؛ فإن إيقاف المتنازع فيه يحصل به تعطيل مفسدة استمرار الظالم على ظلمه قبل تمكين المُحِقّ بحقه، ويحصل به الإسراعُ بإيصال الحق إلى مستحِقّه عند القضاء؛ لأن كثيراً من أهل الشغب يعمدون إلى تغييبِ المدَّعَى فيه عند صدور الحكم بنزعه من أيديهم أو إقامة شخص آخر يزعم أنه صاحب اليد إعناتاً للمحكوم له بتعطيل التنفيذ.

ومقصد الشريعة من الشهود الإخبارُ عمَّا يبين الحقوق وتوثيقها.[2] فلذلك كان المقصد منهم أن يكونوا مظنةَ الصدق فيما يخبرون به بأن يكونوا متصفين بما يزعهم عن الكذب. والوازع أمران: ديني وهو العدالة، وخلقي وهو المروءة.

فالعدالة لا تختلف إلاَّ باختلاف مذاهب أهل العلم في اعتبار بعض الأعمال دليلاً على ضعف الديانة إذا كان الاختلاف في ذلك بين العلماء وجيها، وبحسب ما غلب على الناس المشهود بينهم من تقلد بعض مذاهب أهل العلم.

ويعرض في هذا أن يقوم أمام الوازع ما يُوجِبُ ضعفَه، مثل شدة المحبة وشدة البغضاء، فإنهما تضعفان الوازع الديني، ومنها القرابة. وبمقدار ضعف الوازع يتعين التحرِّي في صفات الشهود.

وأما الوازع الخلقي فمنه ما لا يختلف؛ وهو ما كان منبئاً بالدلائل

---

(١) لعل المصنف يشير هنا إلى كلام مالك في باب جامع القضاء من الموطأ، ص٥٤٧-٥٤٨، فراجعه.

(٢) أشرت إلى نوعي الشهادة وهما الاسترعاء والتحمل. - المؤلف.

النفسانية. ومنه ما يختلف باختلاف العادات ولا ينبغي الاعتناء به في علم المقاصد، كما قيل في المشي حافياً في قوم لا يفعلون ذلك، والأكل في الطريق بين قوم يستبشعون ذلك. والمجال في هذا فسيح.

والمقصد لتوثيق الحقوق المشهود بها ضبطُها وأداؤها عند الاحتياج إليه،[1] وذلك يقتضي كتابةَ ما يشهد به الشهودُ إذا كان الحقُّ من شأنه أن يدومَ تداولُه مدةً يبيد في مثلها الشهود، فلذلك تعينت مشروعية كتابة التوثقات. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة:٢٨٢). فهذا أصل عظيم للتوثيق، ولذلك ابتدئ العملُ به من عهد النبوة. ففي جامع الترمذي وسنن ابن ماجه عن العداء بن خالد: أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبداً أو أمةً، فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب له: «هذا ما اشترى العداء بن خالد من محمد رسول الله»... إلخ، وقد تقدم في مقصد التصرفات المالية. واتصل عملُ المسلمين في الأقطار كلها بكتابة التوثقات في المعاملات كلها، مثل رسوم الأملاك والصدقات، وكذلك إثبات صحة رسوم التملك والتعاقد بمثل وضع الختم والخطاب عليها إعلاماً بصحتها.

---

(١) يعني الاحتياج إلى أداء الحقوق.

المقصد من العقوبات

وفيه إلمام بتاريخ تطور المرافعات الشرعية

لقد بينتُ في مبحث "الشريعة ليست بنكاية" أن جميع تصرفاتها تحوم حول إصلاح حال الأمة في سائر أحوالها، وأجمَلْتُ القولَ هنالك بأنّ الزواجر والعقوبات والحدود ما هي إلاَّ إصلاحٌ لحال الناس. ويجب أن نبسط القول هنا في مقصد الشريعة من العقوبات من قصاص وحدود وتعزير؛ وذلك أن من أكبر مقاصد الشريعة حفظَ نظام الأمة، وليس يُحْفَظُ نظامُها إلا بسدّ ثلمات الهرج والفتن والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعاً موقعَه إلاَّ إذا تولته الشريعةُ ونفذّتْه الحكومة، وإلاَّ لم يزدد الناسُ بدفع الشر إلاَّ شرًّا، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ﴾ (الإسراء:٣٣). وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (المائدة:٤٩-٥٠)، كلاماً مسوقاً مساقَ الإنكار والتهديد على كل من يهمس بنفسه حبُّ تلك الحالة، وإن كان سببُ النزول خاصًّا. ومن جملة حكم الجاهلية تولي المجني عليه الانتقام كما قال الشميذر الحارثي:

فَلَسْنا كَمَنْ كُنتُمْ تُصِيبُون سلةً ... فنَقْبل ضَيْماً أو نحكّم قاضياَ
ولكِنْ حكمُ السَّيفِ فِينَا مُسلَّطٌ ... فنَرْضَى إذا مَا أَصْبَح السيفُ راضياَ

فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأُرُوشِ الجنايات ثلاثةُ أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة.

١ـ **الأول** - وهو التأديب - راجع إلى المقصد الأسمى وهو إصلاح أفراد الأمة الذين منهم يتقوَّم مجموعُها، كما قدمناه في البحث المتعلق بالمقصد العام من التشريع. وقد قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة:٣٨)؛ فبإقامة العقوبة على الجاني يزول من نفسه الخبث الذي بعثه على الجناية، والذي يظن أن عمل الجناية أرسخه في نفسه إذ صار عملياً بعد أن كان نظرياً. ولذلك فرَّعَ اللهُ تعالى على إقامة الحدِّ قولَه: ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ (المائدة:٣٩).

وأعلى التأديب الحدودُ؛ لأنها مجعولة لجنايات عظيمة، وقد قصدت الشريعة من التشديد فيها انزجارَ الناس وإزالة خبث الجاني. ولذلك متى تبين أن الجناية كانت خطأً لم يثبت فيها الحدّ، ومتى ظهرت شبهةٌ للجاني فقد التحقت بالخطأ فتسقط الحدود بالشبهات. ثم إذا ظهر في الخطأ شيء من التفريط في أخذ الحذر يُؤَدَّب المفرِّط بما يفرض من الأدب لمثله.

٢ـ وأمَّا **إرضاء المجني عليه** فلأن في طبيعة النفوس الحنقَ على من يعتدي عليها عمداً والغضبَ ممن يعتدي خطأً، فتندفع إلى الانتقام، وهو انتقام لا يكون عادلاً أبدا؛ لأنه صادرٌ عن حنق وغضب تختلُّ معهما الرويةُ وينحجب بهما نورُ العدل. فإن وجد المجنِيُّ عليه أو أنصارُه مقدرةً على الانتقام لم يتأخروا عنه، وإن لم يجدوها طَوَوْا كشحاً على غيظٍ حتى إذا وجدوا مكنة بادروا إلى الفتك. كما قال الله تعالى: ﴿فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ﴾ (الإسراء:٣٣)، فلا تكاد تنتهي الثاراتُ والجناياتُ ولا يستقر حالُ نظامٍ للأمة. فكان من

مقاصد الشريعة أن تتولى هي هذه الترضيةَ وتجعل حدًّا لإبطال الثارات القديمة. ولذلك قال رسول الله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «وإن دماء الجاهلية موضوعة».(١)

وقد كان مقصد إرضاء المجني عليه مع العدل ناظراً إلى ما في نفوس الناس من حب الانتقام؛ فلذا أبقت الشريعةُ حقَّ تسلُّم أولياءِ القتيل قاتِلَ صاحبهم بعد الحكم عليه من القاضي بالقتل فيقودونه بحبل في يده إلى موضع القصاص تحت نظر القضاء -وهو المسمَّى بالقود- ترضيةً لهم بصورة منزهة كما كانوا يفعلونه من الحكم عليه بأنفسهم. وهذا المعنى الذي هو إرضاءُ المجني عليه أعظمُ في نظر الشريعة من معنى تربية الجاني؛ ولذلك رجح عليه حين لم يمكن الجمعُ بينهما وهي صورة القصاص، فإن معنى إصلاح الجاني فائت فيها ترجيحاً لإرضاء المجني عليه. ولذلك لا ينبغي أن يختلف العلماءُ خلافَهم المعروف في مسألة رضا أولياء الدم بالصلح بالمال عن القصاص، إذا كان مال الجاني يفي بذلك. وكان الأرجح فيها قول أشهب: إن القاتل يجبر على دفع المال، خلافاً لابن قاسم، ولذلك لم يختلفوا في أن عفو بعض الأولياء عن الدم يسقط القصاص. وهذا كله في غير القتل في الحرابة وغير الغيلة كما سنشير إليه.

٣ـ وأمَّا **الأمر الثالث** -وهو زجر المقتدي- فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور:٢). قال ابن العربي في أحكام القرآن: «[وفقه ذلك أن] الحدَّ يردع المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به

---

(١) هذا جزء من خطبة حجة الوداع، وهو في سنن ابن ماجه، ج٢، أبواب المناسك - باب ٨٤، ص١٩١، وقد ورد بلفظ: «ودماء الجاهلية موضوعة»، وهو كذلك في الباب ٨٦، ص١٨٨، بلفظ: «ألا وكل دم من دماء الجاهلية موضوع».

ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه، فيعتبر به من بعده».[1]

وهو راجع إلى إصلاح مجموع الأمة، فإن التحقق من إقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة يؤيس أهلَ الدعارة من الإقدام على إرضاء شياطين نفوسهم في ارتكاب الجنايات، فكل مظهر أثَّر انزجاراً فهو عقوبة، لكنه لا يجوز أن يكون زجر العموم بغير العدل، فلذلك كان من حكمة الشريعة أن جعلت عقوبةَ الجاني لزجر غيره، فلم تخرج عن العدل في ذلك. فإذا كان من شأن الشريعة إقامةُ الحدود والقصاص والعقوبات حصل انزجارُ الناس عن الاقتداء بالجناة. وليس عفو المجني عليه في بعض الأحوال بمفيت فائدة الانزجار لندرة وقوعه، فلا يكون عليه تعويلٌ عند خطور خاطر الجناية بنفس مُضْمِرِ الجناية. ولهذا السبب نرى الشريعةَ لا تعتبر العفوَ في الجنايات التي لا يكون فيها حقٌّ لأحد معين، مثل السرقة وشرب الخمر والزنا؛ فإن فيها انتهاكاً لكيان التشريع، وكذلك الحرابة. وأما قتل الغيلة فلم يُقبل فيه عفوُ الأولياء لشناعة جنايته، وإنما قُبلت توبةُ المحارب قبل القدرة عليه حرصاً على الأمن وحثّاً لأمثاله على الإسوة الصالحة.

---

(١) القاضي أبو بكر بن العربي المعافري: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٥٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م)، ج٣، ص١٣١٥.

[خاتمة]

وقد تم ما تعلق به الغرض المُهِمُّ من إملاء مقاصد الشريعة، وعسى أن تنفتح به بصائرُ المتفقهين إلى مدارك أسمى، وتشتدُّ به سواعدُ حزامتهم لأبعد مرمَى، فإنَّ التيسير من الله مساعِفُ أجمل المقاصد، وإنَّ الغائصَ المليء خليق بأن يسمو بالفرائد.

[وكان تمامُ تبييضه في ثمانية شهر جمادى الأولى، عام ستين وثلاثمائة وألف بمنزلي بمرسى جراح المعروف بالعبدلية - قاله محمد الطاهر بن عاشور.][1]

(١) الاستقامة ص٢٢٧.

مصادر التحقيق ومراجعه

- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث: السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس، دمشق: دار الحديث، ١٩٧١م.
- ـــــــــــ: السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية بدون تاريخ، وكذلك طبعة دار الفكر ببيروت.
- ـــــــــــ: السنن، تعليق الشيخ أحمد سعد علي، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- أسد، محمد: Asad, Muhammad: The message of the al-Andalus, 1980. Qur'an, Gibraltar: Dar
- الألباني، محمد ناصر الدين: إرواء الغليل في تخريخ أحاديث السبيل، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- ـــــــــــ: سلسلة الأحاديث الصحيحة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- ـــــــــــ: صحيح سنن الترمذي، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨/ ١٩٨٨ (توزيع المكتب الإسلامي ببيروت).
- ابن أبي شيبة، أبو بكر: المصنف، تحقيق أحمد الندوي، نشر الدار السلفية بالهند، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣.
- ابن العربي، أبو بكر: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- ـــــــــــ: العواصم من القواصم، تحقيق د. عمار طالبي، الدوحة: دار الثقافة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- ـــــــــــ: عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- ـــــــــــ: عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي، مطبعة الصاوي

بمصر، ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.
- ــــــــ: القبس على الموطأ، تحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.
- ابن حزم، أبو علي: الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ــــــــ: المُحلَّى بالآثار، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البندراني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ابن حنبل، الإمام أحمد: المسند، وبهامشه كنز العمال للمتقي الهندي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق الدكتور عبد الله العبادي، القاهرة: دار السلام، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد: البيان والتحصيل، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ابن سينا، أبو علي: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع (تونس)، والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ١٩٨٥م.
- ــــــــ: تفسير التحرير والتنوير، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- ــــــــ: نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر، ١٣٤٤هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر: الاستذكار، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي،

دمشق وبيروت: دار قتيبة/ القاهرة: دار الوعي، ١٩٩٣م.
• ــــــــــ: التمهيد، لاهور: المكتبة القدوسية، بدون تاريخ.
• ــــــــــ: كتاب الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق الدكتور محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، القاهرة: مكتبة حسان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
• ابن عدي، أبو أحمد عبد الله: الكامل في ضعفاء الرجال، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
• ابن عطية، عبد الحق: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفاس، نشر مديرية الشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المغربية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
• ــــــــــ: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال السيد، طبع وزارة الأوقاف بدولة قطر، ١٩٨٥م.
• ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: السنن، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: شركة الطباعة العربية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤.
• ابن هشام، عبد الملك: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
• البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل: الأدب المفرد، ترتيب كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
• ــــــــــ: صحيح البخاري، طبعة جديدة، مرقمة الكتب والأبواب والأحاديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
• البصري، أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
• ــــــــــ: شرح العمد، تحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد،

القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤١٠هـ.

- البغدادي، القاضي عبد الوهاب: التلقين، تحقيق محمد ثالث سعيد الغاني، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- البغوي، الحسن بن مسعود: مصابيح السنة، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٧م.
- البناني، عبد الرحمن بن جار الله: حاشية البناني على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، القاهرة: مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨.
- البيهقي، أبو أحمد بن الحسين بن علي: السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- التبريزي، الخطيب: مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٣٩٩هت/ ١٩٧٩م.
- تركي، الدكتور عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة، نقله عن الفرنسية الدكتور عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- الترمذي، محمد بن عيسى: سنن الترمذي، سلسلة الكتب الستة، طبعة استانبول، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- الترمذي، محمد بن الحسن أبو عبد الله الحكيم: نوادر الأصول، تحقيق الدكتور عبدَ الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- التفتازاني، : حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك إمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، القاهرة: دار الوفاء،

١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الحنبلي، ابن رجب: جامع العلوم والحكم، تحقيق د. يوسف البقاعي، صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- الدارقطني، علي بن عمر: سنن الدارقطني وبهامشه التعليق المغني على الدارقطني، للعظيم آبادي، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، القاهرة: دار المحاسن، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م..
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن: السنن، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الريان بالقاهرة، ودار الكتاب العربي ببيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، القاهرة: دار المنار،١٩٩٣م.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف: شرح الموطأ، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود: الكشاف، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، القاهرة: دار المأمون، ١٣٥٧هـ.
- السلمي، عزالدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: أم القرى للطباعة النشر، بدون تاريخ.
- السهارنفوري، الشيخ خليل أحمد: بذل المجهود في حل أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الشاطبي، أبو أسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله

دراز، طبعة جديدة بعناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦.

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تحقيق الدكتور محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- ــــــــــ: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، موصل: شركة الزهراء الحديثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.
- ــــــــــ: ذيول تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- الطوفي، نجم الدين: شرح مختصر الروضة، تحقيق الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥١هـ.
- العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: مطبعة نهضة مصر، بدون تاريخ.
- ــــــــــ: فتح الباري، ضبطه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد وزميلاه، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- ــــــــــ: فتح الباري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، الرياض: دار الإفتاء.

- العطاس، سيد محمد نقيب: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمه من الإنجليزية محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩، توزيع دار الفجر (ماليزيا) ودار النفائس (الأردن).
- الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- الفارسي، الأمير علاء الدين بن بُلبان: الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.
- فضل الله، الدكتور مهدي: مدخل إلى علم المنطق، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٣م.
- ــــــــــ: الفروق، بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.
- ــــــــــ: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة مصطفى الباز، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد: الجامع، تحقيق د. عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي،
- المازري، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي: المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.
- مالك بن أنس، الإمام: الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مكة المكرمة: المكتبة التجارية/ القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٢م.
- ــــــــــ: الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، ترتيب أحمد راتب عرموش، بيروت: دار النفائس، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- المتقي الهندي، علي بن حسام الدين: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، استانبول: دار الدعوة، ١٩٨٠م.
- مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- موراني، ميكلوش: دراسات في مصادر الفقه المالكي، نقله عن الألمانية الدكتور سعيد بحيري وزميلاه، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: سنن النسائي بشرح السيوطي، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ـــــــــ: سنن النسائي، القاهرة: دار الريان، بدون تاريخ.
- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم: المستدرك، طبعة حيدر آباد بالهند، ١٣٤١هـ.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- اليحصبي، القاضي عياض: المدارك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة/ طرابلس (ليبيا): دار مكتبة الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

ـــــــــ: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق عبد القادر صحراوي، الرباط: نشر وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الفهرس

الجزء الأول

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور

الجزء الثاني

مَقاصِد الشَّريعة الإسلامية